وزارة الثقافة والاعلام

سلسلة كتب الثقافة المقارنة

الاستشراق

٤

العنوان: اعظمية - بغداد - العراق ص.ب. ٤٠٣٢ . تلكس: ٢١٤١٣٥ . هاتف: ٤٤٣٦٠٤٤

كافة المراسلات تعنون باسم السيد رئيس التحرير

دار الشؤون الثقافية العامة

بغداد - ١٩٩٠

المستشرق

محتويات العدد

تصميم سلسبيل ناجي شاكر

شباط ١٩٩٠

أ. د. محسن جاسم الموسوي

المثقفون العرب والاستشراق منهجية التنوير عند طه حسين ومشروع النهضة

لعل من بين أبرز مواصفات طه حسين شخصاً وكاتباً ومفكراً انه يجانب حذر معظم الكتاب الذين يتسترون على طبيعة تكوينهم المعرفي اسلوباً ومادة، وهكذا لم يكن اعترافه بتأثير نلينو وغيره من دارسي الشرقيات والمستشرقين في تكوينه وتأسيسه المنهجي والفكري غير تأكيد على ثقة طه حسين بنفسه وبقدرته على تجاوز هذا التأثير، بمعنى الافادة منه دون التبعية الكلية او المطلقة أو العمياء اليه. وعلى الرغم من حقيقة أن هذا التأثير يكاد يتشكل في دراساته الادبية من خلال ثنائية العلاقة بالموروث والتربية (التقليدية) للتدريس الازهري بحيث يسقط ملامحه على اساليبه وتفسيراته واستنتاجاته في اكثر من ميدان يخص تاريخ الادب العربي ونهجه، الا انه تحول عند طه حسين تحولاً تنويرياً يفيد من النزوع التجديدي السائد في الثقافات الاخرى بغية التطبيق في الدراسات المماثلة ومناهجها ازاء الثقافة العربية. واذا كان طه حسين يتعرض في حينه الى انتقادات بعض معاصريه ممن يلومون فيه ما يعدونه «تبعية» للاخر، الّا أن افاداته في أغلبها تظهر بمثابة توظيف عقلاني للاساليب الجديدة، والمادة التي تعرض اليها هذه الاساليب، محققاً نقلة ذات شأن في طبيعة علاقة المثقفين العرب بالاستشراق من خلال مسعاه التوفيقي للموازنة بين الاستشراق في أحسن مواصفاته العلمية والمعرفية لدى نلينو مثلاً، وبين الموروث وتقاليد تعليمه . وعلى الرغم من انه لم يكن معنياً كثيراً بجانب السجال الذي عني به استاذه وشيخه محمد عبده، الا انه كان شأن متنوري عصره ثمرة من ثمرات هذا السجال في جانبه الآخر ، أي الجانب الاكثر ميلاً للانفتاح على الغرب بصفته حياة مجانبة أو مغايرة، يتمثلها لطفي السيد وغيره ممن يتشكل منهم محيط طه حسين المباشر في أيام نضجه ، وأولئك الذين كانت لهم مكانتهم العلمية والمعرفية من دارسين وباحثين كعلي عبد الرازق مثلاً.

وقد لانضيف جديداً عندما نبحث في بدايات اليقظة الفكرية العربية في منتصف القرن الماضي ، أو نستطرد في ذكر تأثيرات الشيخ محمد عبده على طه حسين ، وقد لا نضيف شيئاً أيضاً عندما نسعى الى وضع مجهودات طه حسين في اطارها القومي الأشمل بمعية البحاثة والدارسين والساسة والمفكرين الذين أوجدوا حركة فكرية سياسية قومية واسعة على امتداد ساحة الوطن العربي[1] ، وقد تبقى هذه من مهمات المؤرخين ودارسي التاريخ السياسي ـ الفكري العربي الحديث. لكن القضية التي تستدعي مزيداً من المتابعة بخصوص عُصر التنوير العربي هي تلك العقلية الجديدة، أو المنهجية الفكرية، التي جاء بها طه حسين ليؤثر تأثيراً حقيقياً وفعالاً واسعاً في تكوين المحيط الادبي الجديد، ذلك الذي تحققت أو تتحقق فيه النقلة الجادة من السكون الذي خيّم على الحياة العربية فاحتواها، الى الحركة التي انتعشت عندها أو بموجبها هذه الحياة، فبين تصور لاسلوب طه حسين سجالاً في هذه الحياة وآخر له على انه وريث الازهر الذي أربك التقاليد، نكاد نغفل على

أصعدة المنهج دوره الحاسم في تفجير مكونات التنوير في نهج التفكير، بحيث تتبدى هذه المكونات في النقد كما هو الامر في اللسانيات، في الكتابة الابداعية كما هو الامر في النزعات العقلانية، مضفية على أجواء الفكر والاداب سمات جديدة لم تكن متوفرة من قبل في الساحة القومية. ولربما يعدّه بعض الكتّاب والباحثين منحازاً الى الغرب اسلوباً وتفكيراً، ويراه آخرون مقتبساً عن النظريات السائدة في الفكر الاوربي قبل عقود ، الا ان التحفظات بشأن تعميماته ازاء فلسفة «الشك» أو تلك التي تخص ميله للربط بين الثقافة المصرية والثقافة اليونانية ينبغي الا تسقط جزافاً على كل ما قال، أو أن تجتزىء ماكان يذكر بمعزل عن بعض العوامل العامة في المحيط العربي او الخاصة التي تحدوه الى الاندفاع في المحيط الجديد الذي يتمناه بديلاً أو يتصوره انموذجه الذي بمقدوره المساهمة في نقل مجتمعه اليه. أي ان مناقشة طه حسين ينبغي الا تهمل احساسه الشخصي بالحصار الذي يتشكل من مجموعة من العادات والمواقف الفعلية والمتخيلة حسب ما ترد في «الايام» ؛ كما انها ينبغي الا تتجاوز وقائع التخلف التي تدفعه الى تشكيل المنظورات البديلة في ضوء أمنياته أو قناعاته بشأن النهضة الاوربية الحديثة وأصولها، وهي امنيات وقناعات تتكرر في الوصف والتحليل اكثر من ورودها في «المنهجية» التي ينبني بموجبها مشروعه التنويري، ولم تكن دراسات د. جابر عصفور في **المرايا المتجاورة**، وأحمد بو حسن في **الخطاب النقدي عند طه حسين**، وما ظهر مدروساً في رسائل جامعية اوردها بو حسن في دراسته المذكورة، وما جمعته دار الهلال في (طه حسين كما يعرفه كتاب عصره) او تلك التي احتواها عدد مجلة فكر لعام ١٩٨٩، قليلة الشان في تبين ملامح المنهجية المذكورة. لكنها اذ تعنى بدراسة اثار طه حسين كاملة في ضوء الوقائع الفعلية لهذه الاثار وتشعباتها المدرسية والفكرية، لابد من ان تمر مروراً عاماً بهذه المنهجية، أي بمكونات التنوير واساليبه في كتابات طه حسين بصفته أحد أبرز رواد العقلانية العربية المؤثرين فعلياً في نشأة المثقفين العرب المحدثين وحياتهم وكتاباتهم وامتيازهم التجديدي في الابداع والنقد والدراسة.

وتكاد الضجة التي أثيرت حول مصادر الشعر الجاهلي من جانب أو تلك التي خصت آراء طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر» - ١٩٣٨، أن تشكلا الاساس في طبيعة ما قيل ويقال عن مجهودات طه حسين الثقافية والفكرية، لدرجة التهديد بالطغيان على منهجيته الفكرية ذات التأثير الفعال في تشكيل العقلانية العربية، على الرغم من ان هذه المنهجية تشكلت أصلاً في ضوء الثنائية السالفة، والتي غايرت القراءات الدارجة للمشروع النهضوي باتجاه طرح الفكر سباقاً في صياغة الواقع. ولمدة ليست قصيرة كاد هذا اللغط أن يشكل الراي العام أو المحيط الاوسع الذي تتوزع فيه الاهتمامات وتضيع. وعند الشروع بمتابعة المنهجية الفكرية لطه حسين في ميدان التنوير العربي، لابد من الاشارة الى ان هذه المنهجية قد تلتقي مع غيرها عند سلامة موسى، أو قبله بقليل عند شبلي شميل في بعض الاتجاهات، الا أنها تختلف عما هو عليه الأمر عندهما، أو عند غيرهما، ورغم ولعه الشديد وموافقته على ماجاء به لطفي السيد مثلاً، كاتباً ودارساً ومبدعاً ومترجماً، الا انه، أي طه حسين، يمتلك اساليبه الخاصة به والتي كانت ابعد تأثيراً واكثر عزماً. وهو عندما يعرج على ترجمة أحمد لطفي السيد لـ « علم الاخلاق » مثلاً يصفه : انه «معلمنا الاول في هذا العصر»، مشيراً الى ان فلسفة السيد تتميز بالخصال التالية:

«الاولى انها فلسفة تجديد واصلاح، لا يقومان على هدم القديم، بل يقومان على تنقيته وتصفيته وتقويته وازالة ما فيه من أسباب الانحلال والضعف . الثانية انها فلسفة حرية وصراحة ، ولكن بأوسع معاني الحرية والصراحة العقلية. الثالثة انها فلسفة ذوق وقصد في اللفظ والمعنى والسيرة معاً، الرابعة انها فلسفة كرامة وعزة واعتراف بالشخصية الانسانية وحمل الناس على ان يعترفوا بهذه الشخصية»[٢].

وعلاوة على طبيعة انتماء طه حسين الى مدرسة «الجريدة» وحزب الأمة متمثلاً بالسيد نفسه في مرحلة التشكيل الفكري والمشاركة الحياتية لطه حسين في اطار الدعوة للعقل والحرية وفضائهما الغربي، فإن «المجسات» المذكورة التي خصها بالتحليل لدى احمد لطفي السيد تستحق الملاحظة والتأمل سعياً وراء التماسها في مكونات التنوير ومنهجيته لدى

طه حسين نفسه، فإذ يعني رضاه امتلاكه للخصال ذاتها، او موافقته عليها اصلاً، او حتى تلمسها عند السيد رغبةً، فإنه ينظر اليها نظرة المتعلم الى المعلم، مثمناً اياها في وعائها الاوسع وظرفها المحلي عندما كان السيد ينهض بمهمات متعددة وكبيرة ومغايرة، تعد عظيمة الشأن في تقدير طه حسين ازاء ذلك «الافلاس الادبي والعلمي والفني» الذي ميّز الحياة الفكرية في تقديره حينئذ. اي ان طه حسين يؤكد ما لدى السيد من ميزات تجعله في الصدارة ازاء واقع الحال دون ان يلغي ذلك مكانة الاخرين في التأسيس الثقافي والفكري لطه حسين، على الرغم مما يعنيه هذا الجمع من تناقض او تباين في الاهتمامات والمناهج، وهو مالم ينكره او يقلل من شأنه. لكن اهمية هذه المؤثرات، موجودة داخل النصوص او خارجها، تتأتى من حقيقة ان هذه امتزجت عنده بخيارات شخصية متكونة، شجعته على دراسة ابي العلاء، كما دفعته الى المتنبي وابن خلدون، بحيث يبدو التأثير الخارجي والخيار الشخصي متوحداً، مأخوذاً عن كومت او غوستاف لانسون وسانت بوف ولومتر ودير كايم وغيرهم ممن مرّ عليهم د.جابر عصفور واحمد بو حسن وغيرهما عند تحليل نموذجه الحضاري، علاوة على مكونات بيئته وقراءاته الاصل[4] .

ومهما بدا طه حسين جازماً في تقديم هذا الانموذج الا انه ذلك الجزم المشوب بالتوتر والقلق والحذر والتلميح بالافتراق عن الآخر، مستعيناً في مجادلاته بكل ما يتيحه «السجال» الاوربي في العصر المنصرم من فرص المنطق مرة والاستفسار الساخر وتسفيه الخصم تارة اخرى، مبتغياً شق السبيل امام مشروعه، مفترضاً تباين الوعي والرأي، واختلاف القناعات مما يستدعي خلخلة البنية السائدة، ولهذا تراه أيضاً يلجأ الى التعريف المتكرر، وعرض المصطلحات الاساس، وايضاح الافكار، متوسلاً بالمراجعة والاقناع والضغط ايضاً لبلوغ القارىء، دون أن يعني ذلك دقة هذا المنهج او سلامته، لاسيما عندما يدفعه الغيظ مما يعده تخلفاً الى الغرب انموذجاً متحضراً نيّراً بدا لذهنه خالٍ من المشكلات طيلة مرحلة الثلاثينات ، على غير ما استحضره بعدئذ وهو يعرض لكتابات كامو وباسوس وسارتر وآخرين.

وإذ تبدو هذه الميزات الاسلوبية ذات الانعكاسات الواضحة على «منهجية» تفكير طه حسين معروفة لدى قرائه ودارسيه، الا انها لا تعفينا من مهمة استيضاح خطته المنهجية في بناء افكاره التنويرية الاساس، وهي خطة تتبدى جلية في منظوره الذي أسقطه على أحمد لطفي السيد عندما تناوله في معرض الثناء على جهده في مرحلة جفاف ثقافي وفكري بحيث لا يسعنا الا أن نقتفي آثاره في المواضع ذاتها عند السيد التي خصها بالاشادة، متسائلين في ضوء ذلك أيضاً عن ماهية التجديد في كتاباته، وعن صراحته العقلية ، ونزوعه الفني واعلائه للشخصية الانسانية، اذ تشكل هذه المواصفات بعضاً من فلسفة التنوير على أية حال رغم انها تتسع عند طه حسين لتشمل اهتمامات وتفاصيل أخرى توزعت في كتاباته ومعالجاته.

ولا يتأتى التجديد عنده معزولاً عن الاصلاح ما دام يرتضي التشكيك نهجاً بغية اليقين لا الهدم، على عكس ما ظنّه د. عبدالعزيز المقالح في معرض الثناء على عمالقة العصر[5]: اي انه يطري السيد لدوره في تصفية القديم وتنقيته، تماماً كما يفعل هو نفسه عندما يعرض للشعر الجاهلي من جانب ولمواصفات الكتابة الحديثة من جانب آخر . يقول في ما هو متداول عنه :

«أريد ان اصطنع في الادب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الاشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعاً يعلمون ان القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً»[6].

وهو في الواقع يستعيد هنا ما درج عليه فلاسفة القرن الماضي في الدعوة الى ممارسة الذهن الحر لمسؤولياته بعيداً عن الاهواء . اي انه قد لا يكون (ديكارتياً) صرفاً، لتأثره بما كان يسود في الاجواء الغربية القريبة مكاناً وزمناً والتي امتازت فيها المجهودات الفكرية بالجرأة وحرية الرأي. ومهما تبلغ افادة طه حسين من الاخرين مادة ونهجاً، الا أن قدرته في التمثل ومن ثم الخلق والابتكار، اتاحت له فرصة بينة في تشريع مفهوم التجديد وضمان تأثيراته في الآخرين.

وعلى الرغم من معرفته ان البحث في ضوء منهج الشك قد «ينتهي بنا.. الى ما تأباه القومية او تنفر منه الاهواء السياسية او تكرهه العاطفة الدينية»[٧] ، الا انه يراه «من أخصب المناهج وأقواها وأحسنها اثراً، وانه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً، وانه قد غيّر مذاهب الادباء في ادبهم والفنانين في فنونهم، وانه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث»[٨]. ويقترن المنهج عنده بمسماه التنويري بصفته مسعىً تجاوزياً، يبتدىء امتثالياً، كما هو معروف، معتمداً اصول الموروث وقراءاته على ايدي عبده والمرصفي مثلاً، ليمضي به نحو مفاهيم مغايرة يصر على اشاعتها في ضوء توصيفاته الجديدة لهذه المفاهيم، وهي توصيفات تكتسب عنده احياناً الصفة القطعية على انها «الحق» الذي لابد منه، كما تنبه الى ذلك بعض الدارسين امثال بو حسن[٩]. أي انه يقرن المنهج بغايته في التجديد والاصلاح، غير عازم على هدم ما، مؤكداً «ان مرآة الحياة الجاهلية يجب ان تلتمس في القرآن لا في الادب الجاهلي»[١٠] مادامت احتمالات الاهواء السياسية والدينية والقبلية وتاثيراتها قائمة. ومهما تكن احتمالات ترادف آراء المستشرقين في وجهات نظر طه حسين[١١]، وبغض النظر عن نتائج البحث، الا ان المنهج ينسجم كلياً مع ما يذهب اليه طه حسين في كتاباته طيلة حياته، مستجوباً ومتأملاً، فاحصاً ومسترجعاً ومدققاً، متأففاً تارة ومطمئناً صبوراً تارة أخرى كلما طالع مادة جديدة او بلغه راي على غرار ما عرض له في مقالاته المجموعة في حديث الاربعاء، مثلاً[١٢]، ولم يقدم على المنهج دونما سند او اسانيد معرفية، قارناً سانت بوف مفيداً منه في دراسة الكتاب والشعراء وأوضاعهم النفسية ومشاعرهم والعلاقة المكونة لهم فرادى ومجتمعين، معنياً بتأملات (تين) وتاكيداته في معرفة تاثيرات البيئة والجنس والزمان محيطاً كلياً في النتاج الابداعي، ومستكملاً احتياجاته عند آخرين امثال برونتيير بشأن طبيعة الاجناس الادبية، وعلاقة نموها وتطورها بظواهر النشأة والتطور والضمور، عاقداً مقارناته المعرفية بعدئذ بما عرفه عن الآداب الاخرى لاسيما اليونانية واللاتينية، مثيراً اسئلة في اجواء راكدة حول طبيعة الشعر العربي، رافضاً الاراء القائلة بوجود شعر تمثيلي، متأملاً الظاهرة اليونانية، عاقداً سلسلة من التفسيرات حول معنى ظهور النزعات الغنائية والقصصية والتمثيلية، ليمضي سواء في دراسته عن الادب الجاهلي او في غيرها ليناقش الربط المكرور بين الظرف السياسي والظاهرة الادبية، لا بقصد إلغاء ما نوّه بضرورته في آراء (تين) مثلاً، بل بقصد ايضاح سوء التعميم من جانب وتبيان المغايرة المحتملة بين الظرف السياسي وغيره كالظرف الاجتماعي او المستوى العقلي من جانب آخر، موضحاً دائماً احادية الاقيسة السياسية والعلمية والادبية، يقول في معرض علاقة السياسة بالادب : «قد يكون الرقي السياسي مصدر الرقي الادبي ، وقد يكون الانحطاط السياسي مصدر الرقي الادبي ايضاً» ، ذلك لان «السياسة كغيرها من المؤثرات، كالحياة الاجتماعية، كالعلم، كالفلسفة، تبعث النشاط في الادب حيناً وتضطره الى الخمول والجمود حيناً آخر، واذا كان قد جادل في المقياس السياسي ليوضح أحاديته، خصص بعضاً من اهتمامه لتبيان مشكلات احادية المقاييس الاخرى ، قائلاً في الاستنتاج «كما ان تاريخ الاداب يضطر الى الجدب والعقم حين يحاول ان يكون علماً كله لانه يتكلف من الامر ما لا يطيق، فهو يضطر الى الجدب والعقم حين يكتفي بأن يكون فناً كله، لانه يضطر نفسه الى شيء من القصور اعتقد انه يستطيع ان يبرأ منه»[١٢]. لكن منهج التجديد والاصلاح الذي يتشكل منه عصب رسالة طه حسين يخضع حتماً الى انحيازات يفرضها التاثير ذاته، ذلك التاثير الذي تضرب مكونات محيطه في الفكر اليوناني واللاتيني، دون ان يعني ذلك ابتعاده عن الموروث ضرورة، بقدر ما يعنيه من مسعى للمواءمة بين تبني «الآخر» قدوة ونموذجاً مرة، ومرة اخرى الافادة منه في تكوين اسلوبه ازاء التراث العربي الاسلامي، منقباً ومتسائلاً، مبالغاً ومعتدلاً في مسعاه الدؤوب.

لكنه في كل ذلك نبه منذ البدء الى ان الحديث في تاريخ الادب ونقده، وفي استحداث الاساليب وابتكارها، سابق لأوانه عندما تبدو حرية الابداع غائبة، فالغياب هو الركود، والانتفاء هو الموت، فهو، ببساطة، لا يريد ان يتحدث عن الحرية السياسية، بل عن «هذه الحرية التي يطمح فيها كل ناشيء ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة»، ولئلا يبدو الراي فضفاضاً حدده بمدى علاقته بالفرد المبدع نفسه، شارحاً ان الحرية التي يعني هي «التي تمكنّه من أن ينظر الى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مديناً بحياته لعلوم

اخرى وفنون أخرى او عوامل اجتماعية وسياسية ودينية اخرى»[١٤]. وبقدر ما تنطوي عليه الملاحظة من اهمية في مداها العربي، فانها في منهجية التنوير او العقلانية تعد مواجهة حاسمة لموضوع التبعية المطلقة للماضي على انه متحكم في الحاضر، قائد له، موجه لرغباته ومتسلط على آماله. اي ان الملاحظة تصبح مبدأ في التصدي للتبعية المذكورة بمواصفاتها السائدة التي يبدو الحاضر بموجبها كياناً ميتاً او مغلوباً او مسلوب الارادة والمشيئة والرغبة في الاقل. يقول في رده على ما يقوله مصطفى صادق الرافعي (صفحة الادب/السياسة/١٩٢٣) والمتابعات التي ظهرت بعدئذ (٤ يونيو ١٩٢٣): «لسنا نعيش عيشة الجاهليين، فمن الحمق ان نصطنع لغة الجاهليين»، منوهاً ان الكاتب «ينكر شخصيته ولا يعترف لها بالوجود» عندما يتخذ من بلاغة اخرى وتعابير عائدة لعصر آخر قناعاً يتمسك به، قائلاً «ان انصار القديم ليسوا مخلصين في نصرهم للقديم» ذلك لان «القديم والجديد ليسا مقصورين على اللغة في الفاظها ومعانيها او في اساليبها وتراكيبها، وانما هما يتناولان اللغة كما يتناولان غيرها من مظاهر الحياة المعنوية والمادية»[١٥]. اي ان طه حسين يدين دعوة التبعية المذكورة لانه يراها نفاقاً من جانب واصراراً على الركود الفكري الذي تأخذ الحياة المادية بتخطيه تدريجياً. لكن الاهم في مثل هذا المدخل هو ان طه حسين يرى التبعية موضوعة في اطار آخر هو التقديس الذي لا مبرر له ازاء الماضي، والذي يعيق البحث فيه لغة او موروثاً، حتى بقيت اللغة وما يتصل بها (من علوم وآداب وفنون) عبارة عن وسيلة بقصد اغراض اخرى، يُرفَض المساس بها او البحث فيها. ولهذا جاءت دعوة طه حسين بصددها في هذا الميدان لكي «تتحلل من التقديس» و«تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء» بمثابة مسعاه الجريء للخوض في قضية تعد مركزية في الحياة العربية، او في مجالسها النافذة والمتنفذة في الاقل[١٦]. وقد تضعف افادة طه حسين من نهج ديكارت الفلسفي في عروضه الفكرية، كما يرى د. المقالح، الا أن سعيه في فك استار القداسة المسدلة على اللغة ومجادلاته في هذا الميدان لم تكن ازهرية البتة[١٧].

ورغم ان كتّاباً آخرين قد جادلوا في موضوع الموروث، وصراع القديم والجديد، الا ان أهمية مسعى طه حسين تكمن في نهج التنوير نفسه، اي مزاولة الحرية العقلية او سياحة الذهن الحر في شتى الامور والميادين، متجاوزاً العوائق المختلفة التي تتصدى لمنتوجات العقل الانساني وتطلعه للبحث والاستكشاف والابتكار والابداع. وهو في مهماته يشبه مثلاً المربي ـ الشاعر ـ الاديب الانكليزي ماثيو آرنولد الذي توفي بينما كان طه حسين قد ولد، حيث كان الشك لدى الاول يتشكل قلقاً فلسفياً يجد خلاصه منه لا في حوارات الذهن مع نفسه، بل في مساع اخرى يقدم فيها المناقشات والمجادلات بقصد نشر الثقافة وتوسيع رقعة نفوذها وردم الهوة بين القدسي والابداعي وتاكيد القيم التربوية الحديثة. لكنه في كل ذلك لم ينطلق مثلاً من فراغ، بل كان يعاني أولاً من وطأة الحس بالحاجة الى التغيير في حياة تنشد الى قطبين يتنازعانها باستمرار. واذا كانت جدلية القديم والجديد، التخلف والتحضر، تتشكل عند طه حسين على اساس المعرفة التي يتوزع بينها اهتمامه، الازهر والجامعة المصرية مثلاً، الا انها تكاد تصبح جدلية التنوير المؤثر ذاته، حيث يصبح امتلاك المعرفة التقليدية اساساً في تقديم (الحديث) منهجاً واسلوباً. يقول في معرض التعليق على كتاب نلينو (من تاريخ الشعر العربي):

> «كانت دروس الادب التي كنت اسمعها في الجامعة حين يقبل المساء تدفعني الى حياة الطلاب الذين يختلفون الى الجامعات في روما وباريس وغيرهما من المدن الجامعية الاوربية الكبرى، فكنت أعيش مع الماضي البعيد وجه النهار، واعيش مع الحاضر الاوربي الحديث آخر النهار، وتشغلني خطوب الحياة المصرية الراكدة الممضة بين ذينك الوقتين، وكان الرفاق يجدون من هذه الحياة مثل ما كنت أجد، ويسعدون حين يعودون الى الماضي ويسعدون حين يدفعون الى الحياة الغربية التي كانوا يتطلعون اليها ويشقون بين ذلك بالركود والجمود»[١٨].

ويضيف في تقديم تاريخ الاداب العربية لكارلو نلينو، ان دروس الازهر ترده الى «حياة الطلاب القدامى الذين كانوا يختلفون الى العلماء في مساجد البصرة والكوفة وبغداد، بينما تدفعه دروس المساء الى حياة اخرى، هي حياة طلبة الجامعات

الاوربية، حيث تقع احاديث الاساتذة الاجانب «من آذانهم موقع الغرابة ومن قلوبهم مواقع الماء من ذوي الغلة الصادي، فإن خلوا الى انفسهم، بعد ذلك، وازنوا بين ما يسمعون وما يرون أول النهار وما يسمعون ويرون آخر النهار» . وكما ذكر في الموقع السابق، فإن نتائج التأمل ليست اعتيادية اذ «كانت هذه الموازنات تثير في قلوبهم فنوناً من التمرد وتدفع نفوسهم الى ضروب من الثورة والجموح»؛ ويترتب على ذلك موقف ازاء الحياة وازاء الثقافة يصفه بقوله «كان هذا كله يعرضهم لكثير من الشر» .

ان حوار الزمن، بين ماض وحاضر، بين السلف والمحدثين، بين الازهر والمستشرقين، يكاد يشكل صلب التكوين المنهجي للتنوير الذي تطارحه طه حسين، علاوة على كونه خلاصة لمحنته نفسه، اذ اصبحت حياته في ضوء ذلك توتراً ينقاد الى المواجهة والرد والاعتراض تعتوره الرغبة لبناء «ثقافة» حيوية، متحركة غير ساكنة، في ظرف أسقطت فيه الصراعات ضد السلف من جانب وضد الوجود الاجنبي مواصفاتها على طبيعة ما يدور وما يظهر من آراء ومواقف، لتتمخض عن كل ذلك تيارات تنهض من قلب الرفض مرة ومن الكيان الساكن مرة اخرى، ساعية في جانبها الاوسع للتوفيق بين (سعادة الماضي) و(سعادة الحياة الغربية) ، وكان طه حسين سيد هذا الموقف الوسط واجداً متنفساته في متيسرات الغرب، متمثلة بمناهج المستشرقين من امثال نلينو، الذين يراهم يتناولون (الماضي) و(الموروث) بروح محايدة وساعية نحو التحليل المعرفي والاستنتاج المعقول، على خلاف نفر منهم لم يكونوا يحوزون على رضاه، من شاكلة مرغليوث مثلاً[١٩].

ورغم غياب القلق الفلسفي، وبقاء شقاء طه حسين محدوداً بالتطلع المعرفي المعجم والمحدد، الا ان قلقه الحياتي والمعرفي هو دافعه نحو تحريك ما هو ساكن أو ميت، قائلاً في وصف هذا القلق: «أي شيء أجدى على النفوس الشابة من هذا القلق الخصب الذي هو الاساس المتين لكل تطور منتج في الحياة العقلية والمادية جميعاً ؟»[٢٠]. أي أن القلق المعرفي - الحياتي الذي يدفعه نحو الاستزادة والمجادلة كان لابد من ان يتشكل في ثنائيات متصارعة متباينة، بين الماضي والحاضر، السلف والمحدثين، الشرق والغرب، النقل والعقل، الظلمة والضوء، تتباعد وتتوزع، تتداخل وتلتقي، تتآزر وتشتبك، مفضية الى تأسيسات تهدف الى اعادة تكوين الواقع في ضوء ما لديه من نماذج .

وبغض النظر عن الحدة التي جابهت مسعى طه حسين للتشكيك في بعض الشعر الجاهلي، الا انه حري بنا تأمل المنهج لا المادة، مادامت بعض اطروحاته قد ظهرت لدى عدد من المستشرقين بصيغ مبالغة عما هو مطروح في كتابات السلف من امثال ابن سلام، ولربما كانت الصدمة من جانب وحدّة الطرح من جانب آخر هما اللذان أثارا حفيظة المجالس والمؤسسات التقليدية بشأن المادة المطروحة، اذ ان المنهج موضوعاً في اطار دعوته لنزع القدسية عن اللغة وميادينها وآدابها هو الذي ينبغي أن يربك هذه المجالس والمؤسسات ويعكر عليها صفو ركودها وامتيازها في الصدارة. وتكاد هذه الدعوة وما يتفرع عنها بعدئذ في انسنة الاداب واعادتها الى الحياة ان تشكل نهجه التنويري الاساس الذي يبتغي تحقيقه بشتى الوسائل التي تشتمل على (التوفيق) بين الاتجاهات في ضوء ما تحقق له نفسه. واذا كان قد أخذ من الشيخ مهدي وغيره من جانب فانه قد أخذ من جويدي وفييت ولاسيما نلينو من جانب آخر، وبينما كان الشيخ مهدي وحفني ناصف يدرسان تاريخ الادب متمسكين بالنص في (الجامعة المصرية القديمة) كان المستشرقون يشيعون نمطاً آخر من الدرس. يقول :

> «بينما كان الاولان يدرّسان الادب ونصوصه المختلفة درس نقد وتحليل فيه حظ عظيم من العناية بالنحو والصرف واللغة والبيان، فيبثان في نفوس الطلاب حب الادب العربي القديم والميل الى قراءته واستظهار الجيد من نصوصه المختلفة ، وينشئان فيهم الذوق وملكة الانشاء، كان الاخرون يدرّسون التاريخ الادبي بمناهجهم الغربية الحديثة، فيعلمون الطلاب كيف يبحثون ويقارنون ويستنبطون»[٢١].

ويضيف في فقرة اخرى جمعه الشخصي بين الفائدتين، على أيدي سيد علي المرصفي ونلينو ، معتمداً مادة الاول ركيزة ومنهج الثاني اسلوباً :

«احدهما علمني كيف اقرأ النص العربي القديم وكيف افهمه ، وكيف اتمثله في نفسي وكيف احاول محاكاته، وعلمني احدهما الاخر كيف استنبط الحقائق من ذلك النص وكيف الانم بينها وكيف اصوغها آخر الامر علماً يقراه الناس فيفهمونه ويجدون فيه شيئاً ذا بال»[..].

ولم يكن طه حسين يخفي اثر نلينو فيه، فهو إذ يحصل على زاده من اساتذته المصريين امثال السيد المرصفي مثلاً، يتفتح ذهنه على اساليب اخرى في المقارنة والاستدلال والاستنباط، بما يجعل النتاج الادبي وثيق الصلة بالحياة، وهو أمر كانت الحياة الثقافية العربية بأمس الحاجة اليه. يقول :

«لاول مرة علمنا كيف نحقق هذه الموازنة بين ادبنا القديم والاداب القديمة الاخرى ملائمين بين ما ينبغي ان نخالف بينه من الظواهر المتباينة التي يزخر بها التاريخ والتي تؤثر في حياة الناس»[..].

وقد تنقاد هذه الموازنة الى مبالغات في ظل ميله لتأكيد المعرفة المحايدة والنزعات العقلية والمنطقية الارسطية لدرجة تغليب الرغبة على الواقع : كما حصل عندما انقادت تحبيذاته للريادة الشعرية اليونانية عام ١٩٢٦ الى وضع الثقافة المصرية في محيط آخر غير المحيط العربي، كما هو الامر في عام ١٩٣٨ عندما ظهر مستقبل الثقافة في مصر، متبعاً ما هو متداول لدى مفكري العصر الماضي في أوربا من ان حضارتهم ماكان لها ان تنمو لولا استلهام العقلانية اليونانية والافادة من الحضارات الرومانية والعربية علاوة على الديانة المسيحية، واضعاً مصر في محيط شرق أوسطي.

وتبقى نزعته الغالبة ابتغاء التوفيق والموازنة، متوخياً احياء الحوار والمجادلة حتى عندما يضيق ذرعاً بالواقع الثقافي والسياسي[..]، او يطري نزوع احمد لطفي السيد للانقطاع الى الفلسفة «عندما لا تجدي الحياة العملية نفعاً»، مستعيداً ماكان فلاسفة القرن الماضي يُعدونه جوراً على العقل والتأمل عند احتدام الحياة العملية والسياسية في الصراع والمنابزة[..]، ماسكاً بالتوفيق والموازنة، الايضاح والانفتاح، الشرق والغرب، حتى في نهجه، وهو يخص أيام الاربعاء بالادب العربي القديم، بينما يخص ايام الاحاد بأحاديث في الثقافة الغربية الحديثة، خلال حقبة كان يستعيدها بحب مسمياً اياها «اعوام الحرية المصرية الصادقة»[..]. أي انه حتى في حواراته مع ادباء ومثقفي عصره من امثال المنفلوطي والرافعي والمازني وزكي مبارك والعقاد والحكيم وسلامة موسى، كان يتماشى مع نهجه في الموازنة من جانب وفي تحريك الحياة الثقافية باتجاه الجدل المعرفي و«النقد الحر الصريح» كما يسميه في (اخلاق الادباء)[..]. واذا كان طه حسين يستمد مادته التراثية من جانب وصبره وطول نفسه في المعالجة والرد والحوار من اساتذته المصريين وقراءاته في الاداب العربية، فانه في نهجه العقلي يقر بفضل نلينو عليه. يقول عند الاشارة الى منهجه في المقارنة والتمحيص والدرس والاستنتاج :

«كل هذا كان جديداً بالقياس الينا في تلك الايام، وبالقياس الى الازهريين هنا بنوع خاص، فمن الطبيعي ان يحدث في نفوسنا اعمق الاثار وابعدها مدى وان يطبع حياتنا العقلية بطابع النقد الحديث»[..].

وقد يبدو تاثير نلينو مختلطاً بغيره، الا ان التاثيرات المعلنة للسيد من جانب والمرصفي من جانب آخر بصفتهما ممثلين لاتجاهات اساس كانت تحفر لنفسها في بنيانه الكلي مجادلاً ومصلحاً عبر الفكر من خلال وسائل الاعلام، بينما يتيح له تاثير نلينو ان يقطع شوطاً في اقامة الشكل المنطقي لهذا الجدل، لاسيما في ذكرى ابي العلاء (١٩١٥)، ليضع لنفسه تقليداً صارماً في الافتراض والبرهان والاستنتاج، لدرجة انه وصف كتابه انه يكاد يكون «نوعاً من المنطق»[..]، عاداً ذلك سمات النقد الحديث.

وطابع النقد الحديث لايكتفي بمدارس معينة، كما يذكر في معرض الاشارة الى اهمية التعددية الاسلوبية والاقيسة المعرفية في النقد والتاريخ الادبيين ، بل يفيد منها جميعاً لردم الهوة الشاسعة بين الاداب العربية والحياة . وعندما يتطرق الى أولئك الذين ينظرون للفنون دون مسوغ مادامت الفنون غائبة عن الحياة المصرية، يقول في (حديث الجياع) :

«انها الجوهر كل الجوهر ان نصلح حياة الشعب، ونصلح تثقيف الشباب وتعليمهم ، ونمكن

الشعب من ان يرقى الى الفن شيئاً ومن ان يكره الفن على ان يهبط اليه شيئاً ، ومن ان يتحقق بينهما هذا اللقاء الخصب الذي ينتج ما يتاح للامم الراقية حقاً.....»[٢].

اي ان هذا الوعي بالاداب والفنون على انها قريبة للحياة حتى وان تقدمت عليها يعاكس التبعية للماضي التي كانت سائدة في ظل القداسة المسقطة عليه في ظروف الركود والتخلف. ولم يكن هذا الوعي اعتيادياً، كما انه في تقدير طه حسين نفسه تحقق له في ظل تأثيرات الاخرين من المستشرقين ، وفي ظل نلينو حصراً :

«لاول مرة تعلمنا ان الادب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه لانه اما ان يكون صدى من اصدائها، واما ان يكون دافعاً من دوافعها فهو متصل بها على كل حال، ولا سبيل الى درسه وفقهه الا اذا درست الحياة التي سبقته فاثرت في انشائه والتي عاصرته فتاثرت به واثرت فيه، والتي جاءت في اثر عصره فتلقت نتائجه وتاثرت بها. فللادب مظهران اذن، مظهره الفردي لانه لا يستطيع ان يبرأ من الصلة بينه وبين الاديب الذي انتجه ومظهره الاجتماعي لان هذا الاديب نفسه ليس الا فرداً من جماعة، فحياته لا تتصور ولا تفهم ولا تحقق الا على انه متاثر بالجماعة التي يعيش فيها، هو في نفسه ظاهرة اجتماعية فلا يمكن ان يكون ادبه الا ظاهرة اجتماعية»[٣].

وقد يبدو هذا الكلام اعتيادياً في الاربعينات مثلاً، لكنه ليس كذلك «حين كان هذا القرن في العاشرة من عمره» على حد تعبير طه حسين، فالتغيرات اللاحقة في داخل المجتمع العربي برمته قد أوجدت تحولاتها الذهنية ايضاً، تماماً كما ان بعض الافكار العربية الكبيرة في المجالات المختلفة قد شقت لنفسها تأثيراتها في داخل المجتمع العربي، لتتشكل لها ارصدتها المعرفية والجماهيرية كما لم يتحقق كثيراً من قبل على اصعدة المدينة العربية.

واذ تبتغي مجادلات طه حسين المختلفة مع معاصريه تأكيد النقد ومكانته حسب مفاهيمه وتقديراته، فانه اضفى على الجو النقدي شيئاً من المسؤولية والرصانة، مؤكداً ان رضا الاخرين عن الاديب او الناقد غاية لا تدرك في الحياة، داعياً الى «ان يوطن الرجل نفسه فيها على ان يكون حظه من سخط الناس اعظم جداً في حظه من رضا الناس»[٤]. وكلما اقترب من الواقع الفعلي للحياة والكتابة، شعر بوطأة الاخرين متمنياً الانسحاب ليجد نفسه مدفوعاً الى المضي في رسالته رغم ذلك، مضطراً الى ان يستعين بـ«الضمير الادبي»، (جذوة خالدة ... تستعصي على الفناء، تستجيب عند وجود ما يستلزم ذلك وتصمت عندما يكون الصمت لائقاً، معززاً هذا الراي بآخر في (نزاهة الادب)[٥]. اي انه رغم رضاه عن انكفاء احمد لطفي السيد على نفسه كلما ثقلت عليه الحياة العامة، كان يخوض معركته، مساهماً في صياغة الثقافة والفكر حسب قناعاته واهتماماته، جاعلاً من نهجه المجادل سبيله في حياة أخذت تحتدم بالصراع والاختلاف ، سواء عزز هذه الحياة بالمتابعة او النقد، او الدعوة لترجمة بعض الاثار الفلسفية وغيرها، فانه اعتمد المقارنات سبيلاً في تنشئة حركة الابداع ورفدها، متحدثاً مرة عن قصة لهنريش بول، وثانية لارنست فيكرت، وثالثة لكامو...الخ ، واضعاً جهده عند مرأى الاخرين واذهانهم ، في معرض نزوعه التنويري .

لكن دور طه حسين في تكوين حركة التنوير ورسم نهجها لا يتضح في نطاق تاريخ الادب أو معنى النقد ، حسب، كما انه لا يتأكد في مساهمته الرائدة في تحرير اللغة من طوقها وفتح السبيل أمام الالسنية الحديثة بعدما رد النزعة المتوارثة لتناول اللغة تناولاً فوقياً على انها وسيلة لا غير، ذلك لانه افاد من نهج نلينو تخصيصاً في استعادة الحياة للادب ، بعدما بدا كياناً آخر يحيا في اجواء اخرى يموت خارجها او بدونها. وسواء جرت هذه الاستعادة في «المعذبون في الارض» او اعماله الاخرى، وكذلك في قراءاته للادباء الاخرين، فثمة عناية واضحة بهذه العلاقة وفق منظورات اجتماعية متحكمة في زاوية النظرة والتدخلات السردية، دون ان يعني منظوره هذا الاكتفاء بصوت المؤلف العليم ضرورة مادام الكاتب يعنى بمزاجه الشخصي وتدوين رؤيته في ما يكتب. ولهذا فعندما يعرض مثلاً لرواية (زقاق المدق) لنجيب محفوظ كان طه حسين يتأمل الرواية في جانبها الاجتماعي، حتى تعامل معها على انها «بحث اجتماعي متقن».

دون أن ينتقص بهذا الوصف اغفال قيمتها الفنية، عاقداً المقارنة بين نجيب محفوظ ودوس باسوس وسارتر، معترفاً بقدرة الروائي على رسم شخوصه (من الناحية النفسية)، ومهارته في تصوير «هذه الحياة الساذجة المعقدة السعيدة البائسة تصويراً يروعك بدقته وصدقه...»[١٥]. واذ يعترض على كل من يريد اخضاع الفنون والاداب «لسلطان دقيق يوجههم هو الى مايريد...»[١٦]، فانه يطرح، بالمقابل، اخلاص الفن والأدب امام «الفن والذوق وحدهما»[١٧] بما يعني قناعته بالادب «غاية نفسه»[١٨] امتيازاً إبداعياً وليس وسيلة للاهتمامات الاخرى، طارحاً مسألة العلاقة بالهموم الانسانية طرحاً مختصاً بالمحصلات، على اساس ان الادب بمعناه السابق لابد - في النتيجة من - ان يعنى بحياة «الجماعات الانسانية من حيث انها طامحة بطبعها الى الرقي والسمو والكمال...»[١٩]. أي ان طه حسين ينسجم مع النهج الذي اختطه في تأكيد تداخل الحياة بالادب دون ان يدفعه ذلك الى التمسك بقوالب جامدة، وهو نهج، تحققت ملامحه وتأكدت في الابداع العربي المصري، كما انه يرى ما يدعو اليه في نزع القداسة عن اللغة وآدابها يتحقق في شخوص يظهرون في الادب الحديث من لحم ودم، في علاقات اجتماعية متشابكة وهموم حقيقية لم تكن قد ظهرت من قبل في الادب العربي.

وتخدم هذ الملاحظة في النقد الادبي للرواية والمسرحية الحديثة في كتاباته المتفرقة المبثوثة في حديث الاربعاء (ج ٣) وغيره، في ايضاح هوية هذا الوعي الجديد الذي يمتد به العقل، معنياً بالانسان قيمة وبالفرد شخصية لها مواصفاتها وأفكارها وآمالها ومشكلاتها، بما يجعله في هذه الدراسات والتناولات التطبيقية مثقفاً حديثاً في مواجهة ماكان سائداً في مدرسة النقل المهيمنة، التي ينحال بموجبها الماضي متنفذاً مسيطراً، كياناً مطلقاً في القداسة ينأى عنه النقد وكذلك الفكر والتشريح، وحتى عندما يلجأ طه حسين الى تفسير الظواهر تفسيراً جدياً تاريخياً، كما فعل عند دراسة أبي العلاء، كان يعد البحث عن العلل والنتائج مهمته في الغاء النقل اسلوباً.

وعلى الرغم مما يعتري اسلوب طه حسين ورؤيته من مزاوجة متناقضة او متعارضة في ثنائيات الوعظ والاعتراف، العقلانية والرومانس، فإن مزاجه الشخصي وخصوصيات وضعه، وسعيه الجبار داعيةً، كلها تجعل جهده ذا مواصفات خاصة شأن تلك التي يحتويها فلاسفة القرن الماضي في أوربا ودعاة التغيير. وحتى عندما نعترض على انحيازاته التي يحتمها مزاجه وخلطه بين جغرافية المكان وتاريخيته وبين ما يستسيغ ويرغب، فإن هذا ينبغي الا يتشكل قناعاً يحول دون الرؤية الكلية لمجمل جهده. وتبقى مكوّنات منهجه التنويري سليمة بصفتها مرتكزات كتاباته وعمادها، حيث التأكيد على العقل نهجاً والحرية فضاءً واسلوباً، وعلى هدم مشروعات النقل واعلاء شأن الانسان في علاقته بعصره. ومهما تتسع ساحة الوفاق والتباين مع افكاره، الا ان قراءته تبقى، كما يشير أحد الباحثين المحدثين «تسعفنا على ابراز لحظات تنويرية هامة تمكننا من ادراك علاقتنا بذاتنا وبالآخر»[٢٠].

وعندما نتأمل نتاج طه حسين استناداً لكتابه في ذكرى أبي العلاء بصفته، كما يقول أغلب الدارسين، انموذجه الذي تأثر فيه بالنهج الاستشراقي الادبي علاوة على الجهد الخاص لنلينو في تكوين المادة الادبية والنظرة اليها في سياق تاريخ الادب، يمكن ان نقول انه في هذا الجهد، كما هو أمره في جهوده الاخرى المثيرة للجدل شأن كتابه عن الشعر الجاهلي، أفاد من مداخل المستشرقين، كتاباً فلاسفة ومؤرخين، افادة موضوعية في سياق «التنوير» نفسه، بمعنى ان طه حسين لم يكن سلبياً ازاء الآخر مهما بدا منبهراً بالغرب في مرحلة واضحة من القلق والتوتر في صياغة مفهوم النهضة، وهكذا، يختلف عن سلامة موسى في هذا الاطار، عندما كان سلامة موسى يطرح تساؤلات النهضة بموجب اعتقاده الجازم بضرورات التمرد على «الماضي». يقول سلامه موسى مثلاً :

«ماهي النهضة ؟

هل هي القيم القديمة ؟

ان اسوأ ما اخشاه أن ننتصر على المستعمرين

ونطردهم، وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم ،

ثم نعجز عن ان نهزم القرون الوسطى في حياتنا

ونعود الى دعوة : عودوا الى القدماء»[٢١].

أما صياغة طه حسين لموضوع النهضة فهو الشروع بالشك، لا بهدف هجران الماضي بل اعادة تكوينه لصياغة حاضر النهضة مشروعاً. أي انه في افادته من نلينو أو جويدي أو

سانتيانا ـ أو من الدارسين امثال تين أو دوركهايم ـ كان يحقق نقلة أخرى في العلاقة المعرفية بالاستشراق، من المساجلة والاحتجاج الى الافادة الواثقة والنقض الصريح في آن واحد، منتجاً قراءة اخرى في المشروع النهضوي غير القراءات التي أتى العروي عليها في مجادلاته عن خطابات المثقفين العرب.

واذا كانت (العقلانية) التي دعا اليها في البدء قد اختطت مسارها وسط عاصفة من الاعتراضات والمناقشات، فانها، وفي ظل التحولات التالية التي ألقت بسماتها عليها أو تلك التي تحققت بفعل الظروف السياسية والاجتماعية التي مرّ بها الوطن العربي، قد وجدت اصداءها، في اكثر من مجال وميدان، بين الادباء والمفكرين والساسة، لتقود كما هي حالها دائماً الى افرازات اخرى على أصعدة تأمل الواقع ومواجهته والتصدي اليه، في الاثار الابداعية أو في الأفكار والمنجزات الاجتماعية والسياسية. وفي كل ذلك، لا يمكن للمثقفين العرب إلا أن يعترفوا لطه حسين بالسبق في اشاعة المعرفة وتاكيد قيمة العقل ومعالجة النقل ومواجهة الحياة وتأكيد قيمة النقد منزهاً وصادقاً، مختلفين معه في بعض أفكاره ازاء مستقبل الثقافة دون ان يبتئس احدنا جراء ذلك، ما دام قد أرسى بيننا قيماً في الجدل والمناقشة والتحاور عند الاختلاف والتباين، نرى فيها اسهامه الفعلي في رسم نهج التنوير في عصرنا العربي الحديث.

المصادر

(١) تتعدد الدراسات التي تتناول موضوع النهضة وقضايا الفكر العربي عند مطلع القرن. يراجع مثلاً مجلد الجامعة الامريكية في بيروت بعنوان: «الفكر العربي في مائة سنة» (بيروت ١٩٦٧).

اما بشأن تفاصيل معارك طه حسين، فيعد كتاب سامح كريم، «معارك طه حسين الادبية والفكرية»، الابرز (بيروت: دار القلم).

(٢) «المرايا المتجاورة» (القاهرة: الهيأة المصرية العامة للكتاب). وكتاب د. جابر عصفور يدخل الان في عداد الدراسات المرجعية التي لا يسع دارس طه حسين الا الالمام بها.

يراجع ايضاً عدد مجلة فكر (١٤، ١٩٨٩) بعنوان: طه حسين: مائة عام من النهوض العربي. اشراف د. عبدالمنعم تليمه.

وتأتي مداخلة تليمه حول البيان النهضوي لطه حسين كبيرة في الاهمية، لتشريحها هذا البيان الذي تتشكل مادته من مواقع متفرقة في كتابات طه حسين، ليبدو ليبرالياً اساساً، له تماسكه ومكانته في حركة النهضة، وله عثراته التي تطرق اليها آخرون.

(٣) «حديث الاربعاء» (دار المعارف، ط١١)، ج٣، ص ٥٠ وص ٤٩٠ بالنسبة للاشارة اللاحقة.

(٤) احمد بو حسن، ص ١٠٢، وكذلك ما يتضمنه الهامش من اشارة للدكتور جابر عصفور، تلاحظ ايضاً الصفحات ٧٥ ـ ٨٨.

(٥) د. عبدالعزيز المقالح، «عمالقة عند مطلع القرن» (بيروت: دار الاداب، ١٩٨٤). وقراءة المقالح لها طابعها الشامل والاختزالي، ولهذا تصلح للجدل والتباين.

(٦) «في الادب الجاهلي» (دار المعارف، ط ١٤)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٨) كذلك، ص ٦٨.

(٩) «الخطاب النقدي»، ص ٣٥.

(١٠) «في الادب الجاهلي»، ص٧٣.

(١١) بوحسن، ص١١٢.

(١٢) «حديث الاربعاء»، ج٣، ص٩٤. يقول (أريد ان ادع هذا العصر الذي نعيش فيه، لاني احس شيئاً من الضيق في البحث عنه ودرس كتابه وشعرائه).

(١٣) «في الادب الجاهلي»، ص٣٩، ٤٠، ٤٩ بالتعاقب.

(١٤) المصدر نفسه، ص٥٦.

(١٥) «حديث الاربعاء»، ج٣، ص١٠، ١١، ٣١ ـ ٣٢ بالتعاقب.

(١٦) «في الادب الجاهلي»، ص٥٨.

(١٧) «عمالقة عند مطلع القرن»، ص٤٦.

(١٨) «نقد واصلاح» (بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٦٠)، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص٢١٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢١) «في الادب الجاهلي»، ص٨ ـ ٩.

(٢٢) «في تاريخ الشعر العربي» (نقد واصلاح)، ص١٦٧.

وتجدر الاشارة الى ان أخذه الاسلوب ونهج الاستدلال والاستنباط من

نليبنو لا يعني عدم مغايرته له في النهج او المادة. صحيح انه يقارن ما اوجده من نهضة بتلك التي جاء بها سانتلانا على صعيد دراسة الفلسفة الاسلامية (ص١٧١). الا انه يرفض، حسب نهجه في الشك والاستدلال نحو اليقين او الانكار، ما قاله نليبنو مثلاً في اصل كلمة ادب. «وظاهر ان راى الاستاذ نليبنو كراي غيره من اصحاب اللغة يعتمد في اصله على الفرض».

(٢٣) «نقد واصلاح»، ص١٦٩.

(٢٤) يلاحظ قوله (هامش ١٠)، مضيفاً (احس شيئاً من الضيق لاني اجد فيه نقصاً شديداً ولاني اشعر بـأن حريتنـا محدودة جداً إذا اردنا ان نعرض للمعاصـرين بالنقـد والتقريـظ). «حديث الاربعـاء»، ج٣، ص٩٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٢٦) «لحظـات»، ج١، (القاهرة، دار الكتاب اللبناني، ١٩٤٢)، ص١١٨.

(٢٧) كذلك، ص١٥٨ ـ ١٦٢.

(٢٨) «نقد واصلاح»، ص١٧٠.

(٢٩) طبعة دار الكتاب اللبناني (بعنوان تجديد ذكرى ابي العلاء، ١٩٧٤). ص ١٦ ـ ١٧. يلاحظ ايضـاً تعليق بوحسن «الخـطاب النقدي»، ص ٥٦.

(٣٠) «نقد واصلاح»، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٣١) كذلك، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٣٢) «اخلاق الادباء»، (حديث الاربعاء)، ج ٣، ص ١٥٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١٣، ٢١٥ ـ ٢١٧، ٢٢٤.

(٣٤) (من ادبنا الحديث)، المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١٢٤.

(٣٥) «خصام ونقد» (بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٥٥)، ص ٥٣٢.

(٣٦) «الـوان» ، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢)، ص ٦٦٧.

(٣٧) «خصام ونقد»، ص٥٦٥.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٠٧.

(٣٩) «الخطاب النقدي...»، ص٦.

(٤٠) «ماهي النهضة» ؟ (بيروت : مكتبة المعارف، ط ٢، ١٩٧٤) ، ص١١.

الدكتور: شاكر خصباك

روّاد الجغرافية العربية

قبل البدء بالحديث عن روّاد الجغرافية العربية لابد لنا اولاً ان نلقي على انفسنا هذا السؤال المهم: هل هناك جغرافية عربية حقاً جديرة بالبحث والدراسة؟ ومن المؤسف ان اقرر بان الكثير منّا نحن الجغرافيين العرب المعاصرين يعجزون عن ابداء الجواب على هذا السؤال؛ بل وقد يبادر العديد منا الى تقديم جواب سلبيّ، ولا عجب في ذلك فالفرصة لم تتح لامثال هؤلاء الجغرافيين ان يطلعوا على التراث الجغرافي العربي.

إن المطلّع على التراث الجغرافي العربي لابد ان يجيب على مثل هذا السؤال بالايجاب، ذلك لأن هذا التراث قد ضمّ بين دفتيه علماً جغرافياً متقدماً ـ قياساً الى عصره ـ بكل مايعنيه هذا الحكم، كما انه توصل الى مفاهيم جغرافية سليمة ـ في شتى الحقول الجغرافية ـ ماتزال محتفظة بسلامتها ودقّتها. وسنورد الادلة على واقعية هذا الحكم في الصفحات اللاحقة .

فاذن ، يستحق تراثنا الجغرافي العربي الاهتمام والرعاية شانه شان الوان التراث الاخرى التي لقيت من دارسينا الكثير من العناية والاهتمام، واخصّ بالذكر التراث الادبي والتراث التاريخي والتراث الفلسفي.

وقد يخيّل لمن لم يطلّع على هذا التراث انه حتى لو كان ذا قيمة علمية اكيدة فهو لا يشكل من حيث الكم سوى جزء يسير لايكاد يذكر من تراثنا، وهذا خطا آخر يقع فيه اغلب جغرافيينا المعاصرين.

فلقد رفد تراثنا الجغرافي والفلكي (وكانت الجغرافية والفلك يمثلان حقلاً موحّداً في غالب الاحيان) عدد كبير من العلماء النابهين تجاوزوا العشرات ولو قيّض للباحثين ان ينقبوا في بطون المخطوطات لاضافوا للاسماء المعروفة عشرات الاسماء المجهولة. ولكن مثل هذا النشاط اقتصر على المستشرقين، وهذه حقيقة مرّة لابد من تقبّلها. وقد تضاءل نشاطهم في العهد الحاضر عما الفناه عنهم في القرن الماضي ومقتبل القرن الحالي، فلم تعد تضاف الى الاسماء المعروفة اسماء جديدة.

تراثنا الجغرافي إذن جدير منّا برعاية اكبر واهتمام اعظم. وهو مايزال مجهول القيمة لعموم المثقفين ولكثير من الجغرافيين المعاصرين. وهنا ياتي دور السؤال الجوهري: ماذا يمكن ان يجد الباحث من قيم وعلم في هذا التراث؟!

وفي سياق الجواب على هذا السؤال لن نتعرض لدور التراث الجغرافي العربي في الحضارة الفكرية العالمية، حيث سيرد الحديث عن هذا الدور في موضع آخر، بل سنؤكد على اهمية المضامين التي وردت فيه. ولعل ابرز المعارف التي تبنتها الجغرافية العربية القديمة هي الحقائق السليمة عن الارض وعن مظاهرها الطبيعية. وقد تبنت هذه الحقائق في الفترة الزمنية الصعبة التي كانت تجتازها اوربا يومذاك والتي اطلق عليها المؤرخون اسم العصور المظلمة. وقد استمد هذا الاسم من تنكر اوربا في تلك الفترة الزمنية للحقائق العلمية عموماً، ولما يتعلق منها بالارض على نحو الخصوص . فرعاية الجغرافية العربية إذن لتلك الحقائق تكتسب قيمة عظمى، ولا يغض من هذه القيمة كون اليونانيين قد توصلوا اليها من قبلهم، لان مجرد الايمان بها وتفسيرها والدفاع عنها يشكّل خدمة جلّى للعلم.

وهكذا نجد كتب الجغرافية، والفلك تخوض في تلك الفترة المبكرة بحرية مطلقة في مسائل تتعلق بشكل الارض وحركاتها وموقعها في الفضاء، وعلاقاتها بالشمس والقمر والكواكب الاخرى، وفي المظاهر الطبيعية المرتبطة بها، من امثال الامطار والرياح والثلوج، والبحار وامتداداتها، والانهار وجريانها، والزلازل والبراكين والمدّ والجزر، في حين كان الخوض في معظم هذه المسائل محظوراً في اوربا طالما انها لم ترد في الكتاب المقدس، وكان الرد الحاسم من رجال الدين المسيحي لمن يجرؤ على الخوض فيها هو: «ليكن الله وحده صادقاً وجميع البشر كذابون». اما علماء العرب والمسلمين فكانوا يختمون ابحاثهم بالقول: «هذا ما علمناه والله اعلم».

هذا ما يتعلق بالمعارف الطبيعية للتراث الجغرافي العربي. اما مايتعلق بالمعارف البشرية، والجغرافية العربية القديمة هي اساساً جغرافية بشرية، فلاشك انها ذات قيمة كبرى، ففي بطون الكتب الجغرافية العربية القديمة معين لاينضب من المعلومات عن بلدان العالم القديم ممّا يشكّل مرجعاً اساسياً لاغنى عنه للمؤرخين والانثربولوجيين وعلماء الاجتماع. وتستمد الكتب الجغرافية العربية اهميتها التاريخية والانثروبولوجية من اعتماد كتّابها على المشاهدة والعيان مما يرفع كفاءتها ويرسّخ الثقة في معلوماتها. وقد تنوعت الكتب الجغرافية العربية في معالجتها للبلدان. فمنها المؤلفات التي يمكن ان نطلق عليها اسم «مؤلفات الجغرافية العامة او العالمية». وهي المؤلفات التي عنيت بالدراسة العامة الشاملة للممالك الاسلامية وغير الاسلامية. ومن ابرز امثلتها كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للشريف الادريسي، وكتاب «تقويم البلدان» لأبي الفدا، وكتاب «كتاب الجغرافيا» لابن سعيد. وقد تبنت امثال هذه المؤلفات منهج بطليموس الاسكندري في تقسيم العالم الى سبعة اقاليم والتحدث عن كل اقليم بصورة منفردة بما يضمّه من اجزاء متعددة من البلدان.

وهناك المؤلفات التي يمكن تسميتها «بمؤلفات الجغرافية الخاصة» (الاقليم الخاص) وهي المؤلفات التي اقتصرت على دراسة اقطار معينة والتحدث عنها بصورة مسهبة. ولعل افضل امثلتها كتاب البيروني المسمى «تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل، او مرذولة» والذي عرف باسم «كتاب الهند».

وهناك المؤلفات التي يمكن تسميتها «بمؤلفات الجغرافية الاقليمية»، وهي المؤلفات التي عنيت بدراسة الجوانب المختلفة في اقطار العالم الاسلامي من مدن وطرق مواصلات وزراعات وصناعات ومعالم طبيعية، فضلاً على المعلومات البشرية المتعلقة بالسكان واجناسهم وأديانهم وعاداتهم وتقاليدهم وحكامهم، ومن امثلتها كتاب «صورة الارض» لابن حوقل، و«احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم» للمقدسي، و«صور الاقاليم» للاصطخري، وقد اطلق على امثال هذا النوع من المؤلفات اسم «الكتب البلدانية»، او كتب «المسالك والممالك» ويلحق بها كتاب «المسالك والممالك» لابن خرداذبة و«كتاب البلدان» لليعقوبي.

وقد تطلب تنوع هذه المؤلفات تعدد وتنوع مناهجها واساليبها، ويمكن ان نميز بينها ثلاثة مناهج هي:

اولاً ـ المنهج الاقليمي:

وهو المنهج الذي اتبعته المؤلفات المسماة بـ«الكتب البلدانية»، اي المنهج الجغرافي الصرف الذي يهتم اهتماماً خاصاً بالخارطة ويعتبرها جزءاً لاينفصم من النصّ، بل قد يعتبر النصّ في بعض الاحيان تفسيراً للخارطة.

وهذا النوع من المؤلفات يعنى بالمعلومات الجغرافية قبل كل شيء، ويهدف الى التعريف ببلدان العالم الاسلامي وشعوبه. وخير مايمثل هذا المنهج مؤلفات الاصطخري وابن حوقل والمقدسي والادريسي.

ثانياً ـ المنهج الموسوعي:

وهو المنهج الذي اتبعته المؤلفات التي تشتمل على معلومات جغرافية عامة، وقد تغلب على امثال هذه المعلومات المعارف ذات الطابع التاريخي، كما قد تغلب عليها احياناً الاقاصيص والحكايات الادبية، وهذا النوع من المؤلفات قد يسهب في الحديث عن بلد او مدينة معينة، وقد يوجز الحديث عن بلد آخر او مدينة اخرى إيجازاً شديداً. ويمكن القول ان الطابع العام الذي يميّز هذا النوع من المؤلفات انها عبارة عن جمع للمعلومات ذات الصفة الجغرافية العامة. ويمثّل هذا المنهج مؤلفات المسعودي والحموي والبكري.

ثالثاً ـ المنهج الكوزموغرافي:

وهو المنهج الذي اتبعته المؤلفات التي عنيت على نحو

الخصوص بذكر عجائب وغرائب الأرض والكون، وكثيراً ماخرجت أمثال هذه الكتب عن نطاق العلم الى حقل الخرافة. غير ان هذه الكتب اشتملت على معلومات قيّمة عن مناطق نائية من بلدان العالم القديم. ومن أمثلتها مؤلفات الغرناطي والقزويني والدمشقي.

وبذلك يتضح ان المؤلفات الجغرافية العربية القديمة قد كوّنت مدرسة جغرافية واضحة المعالم بأساليبها ومناهجها، وبما ان غالبيتها تقع أساساً ضمن ما نطلق عليه اليوم اسم «الجغرافية البشرية»، فقد تناولت شتّى ميادين هذا الحقل، وفي وسعنا ان نجمل ميادينها بمايلي:

ميدان الجغرافية الاقتصادية:

عني الجغرافيون بتناول الجوانب الاقتصادية عموماً في البلدان فتحدثوا عن الزراعة والتجارة والصناعة والمعادن.

ميدان الجغرافية الاجتماعية:

عني الجغرافيون بسرد المعلومات التاريخية والاجتماعية، المتعلقة بالبلدان وبمدنها وحكّامها، كما عنوا بالحديث عن السكان وأجناسهم وعاداتهم وتقاليدهم وأديانهم ومذاهبهم.

ميدان جغرافية المدن:

عني الجغرافيون بوصف المدن وصفاً دقيقاً مفصلاً، وذكروا شيئاً عن تاريخها وأهم الآثار فيها وأبرز وظائفها.

ميدان جغرافية النقل:

عني الجغرافيون بدراسة طرق المواصلات من حيث اتجاهاتها وطبوغرافيتها والمدن التي تقع عليها والابعاد بين تلك المدن ودرجة الامن فيها، ومدى قيمة تلك الطرق تجارياً وكفاءتها في ربط المدن والبلدان.

يتضح إذن ان كتب الجغرافية العربية القديمة تكتسب اهمية جغرافية خاصة بما احتوته من معلومات وما أرسته من مناهج جغرافية سليمة بصرف النظر عن اهمية دورها الحضاري. غير ان هذه الاهمية المعلوماتية ينبغي ألّا تضعف من اهمية دورها الذي لعبته في تاريخ الحضارة الانسانية، وهذا الدور يكتسب قيمته من ثلاثة منجزات هي:

اولاً - إنها احيت تقاليد ومعلومات الجغرافية الاغريقية العريقة بعد موتها.

ثانياً - إنها ثبّتت قيمة هذا الفرع من المعرفة الذي ظلّ حتى وقت قريب غير معترف به في الجامعات الأوربية.

ثالثاً - انها حفظت لنا معلومات في غاية الاهمية عن بلدان العالم في العصور المبكرة والوسيطة.

رابعاً - انها كانت علماً نفعياً وضع إمكاناته في خدمة الدولة سياسياً وتجارياً وعسكرياً.

خامساً - انها كانت ذات اثر فعّال في اليقظة الاوربية، وفي تسريع النبض العلمي فيها الذي قادها الى التقدم العلمي الحالي.

ان النقطة الخامسة تتطلب منّا وقفة خاصة لما لها من اهمية في تاريخ الحضارة العالمية. فمن المعلوم ان السبات العلمي في أوربا قد امتدّ لقرون عديدة، ولم تبدأ تباشير اليقظة الفكرية فيها إلّا عند اطلالة القرن الثاني عشر الميلادي، أي في مطلع ما اصطلح على تسميته باسم «العصور الوسطى». ويعتقد العديد من المؤرخين ان المسؤول الاول عن هذه اليقظة هو الحروب الصليبية، إذ انها مهّدت للأوربيين الاتصال بالحضارة العربية الاسلامية[1]. والحقيقة ان تلك اليقظة قامت في بدايتها على نقل ثمار الفكر العربي الاسلامي الى اللاتينية: وعلى ترجمة أمهات الكتب الاغريقية والعربية في الفلك والرياضيات والطب والفلسفة من اللغة العربية الى اللغة اللاتينية. فمنذ بداية القرن الثاني عشر الميلادي أنشأ رايمندو أسقف طليطلة وكبير مستشاري ملوك قشتالة (١١٢٦م - ١١٥٢م)، مدرسة للترجمة وأوكل اليها أمر إعداد ترجمات لاتينية لأهم المؤلفات باللغة العربية عن الفلسفة والرياضيات والفلك وبقية العلوم. ويقول كمبل KIMBLE إن تلك المعارف التي اكتسبها العرب من الاغريق او التي توصلوا اليها بجهودهم الفكرية أدّت خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الى تسريع النبض العلمي في أوربا بما لايمكن قياسه في العصر السابق، ذلك أنها تركت آثاراً بعيدة على المفكرين الأوربيين فبدأوا يأخذون بمبدأ البحث والاستقصاء العلمي بدلاً من نقل المعلومات على علّاتها، بل وراحوا يمتحنون بالتجربة مدى صحتها العلمية[2]. وينعكس هذا التأثير في كتابات واحد من أبرز مفكري ذلك العصر ومن اشدهم حماساً في الاعتراف بفضل العرب عليه، ذلكم هو أدلارد الباثي ADLARD OF BATH الذي قام بترجمة عشرات الكتب من العربية الى اللاتينية، ففي احد كتبه المشهورة المعنون

«المسائل الطبيعية NATURAL QUESTIONS» نراه يناقش بحرية لأول مرة المسائل التالية:

* لماذا تقوم الارض في وسط الهواء، وكيف يحافظ عليها على ذلك النحو؟
* لماذا تكون مياه البحر مالحة ؟
* ماهي أسباب الزلازل والرعد والبرق ؟
* لماذا تجري الرياح على امتداد سطح الارض بدلاً من الاتجاه نحو الاعلى؟
* كيف تنجح الانهار في المحافظة على جريانها المستمر؟

ولابد من القول ان هذه التساؤلات عن أسباب الظواهر الطبيعية كانت تمثل خروجاً على التيّار الفكري السائد الذي كان يتجنب مناقشة الظواهر الطبيعية. وقد ظهرت كذلك خلال القرن الثالث عشر مؤلفات ذات طابع فلكي وجغرافي لكتّاب عديدين تأثروا بأفكار الفلكيين والجغرافيين العرب كما اعترف بعضهم بذلك. ولعل من أشهرهم روجر بيكون ROGER BACON الذي عُرف بكتابه المعنون «العنصر الثالث» OPUS TERTIUM وقد ناقش بيكون في كتابه هذا مسائل جغرافية عديدة مثل مساحة الارض والمعمور من الارض وتوزيع اليابس والماء وأشكال القارات. كما اقتبس من كتّاب عرب كثيرين مثل أبو معشر والفرغاني وابن‌سينا والبتّاني والزرقالي، ونقل افكاراً عربية عن نظام الكواكب والمدّ والجزر ومنازل القمر وحسابات خطوط الطول والعرض[3]. وهكذا يتضح ان الجغرافية والفلك العربيين قد ساهما مساهمة فعّالة في النهضة الاوربية وفي تسريع النبض العلمي فيها، كما ان ماقدّمته الجغرافية العربية من معلومات عن بلدان العالم القديم كان ذا اثر فعّال ايضاً في تشجيع الكشوف البحرية العظيمة التي انطلقت منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي .

رواد الجغرافية العربية القديمة :

رفد الجغرافية العربية القديمة عدد كبير من الجغرافيين العظام، وقد تاثر بعضهم ببعض ، واضاف كل جغرافي لاحق الى ماخلفه سابقوه من معرفة جغرافية. ولايمكننا الادعاء بان المعرفة الجغرافية العربية قد حققت النضج منذ أوائل ظهورها، فقد كانت في البدء عبارة عن ارهاصات جغرافية يتوزعها الادب والشعر والتاريخ، ثم انتهت الى كتابات جغرافية صرفة ذات قيمة كبيرة . ومن بواكير الكتابات الجغرافية العربية كتاب الجاحظ المعنون «كتاب الامصار والبلدان» الذي يعتبره بعض الباحثين طليعة الكتابات الجغرافية العربية. ولايمكن الحكم على القيمة الجغرافية لهذا الكتاب فقد ضاع فيما ضاع من تراثنا العربي، غير ان ماورد من إشارات الى محتواه في كتب الاقدمين تدلّ على ان الجاحظ كان من أوائل من اقتحم ميدان الجغرافيا. وهذا يعني ان الكتابات الجغرافية بدات في الظهور في تراثنا العربي منذ بداية القرن الثالث الهجري.

وقد ازداد الاهتمام بالمعارف الجغرافية خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وهو العصر الذي أطلق عليه المؤرخون اسم عصر الترجمة .

والحقيقة ان كتّاب هذا العصر قد تلقوا افكاراً جديدة هي ثمار الترجمة من الفكر الاغريقي والعالمي كانت حافزاً لهم على مضاعفة الاهتمام بهذا الميدان الجديد من ميادين الفكر وينبغي ان نؤكد هنا ان الجغرافية كانت ذات مفهوم واسع تشمل إضافة الى الحديث عن البلدان العلوم الفلكية. ولذلك فقد اشتهر في هذا العصر العلماء الجغرافيون الفلكيون، وكان غالبيتهم ممن اتصل بالفكر الاجنبي، وعلى رأسهم الخوارزمي والكندي وابن الفقيه والبتّاني وابن‌رسته. ونحن نلمس في الكتابات الجغرافية لهؤلاء الكتّاب التأثر بآراء ونهج الجغرافيين والفلكيين اليونانيين وعلى رأسهم بطليموس الاسكندري.

ومنذ مطلع القرن الرابع الهجري بدأت تتبلور الكتابات الجغرافية العربية الناضجة المستقلة عن تأثير الفكر الاجنبي، وفي الوقت ذاته اخذت الجغرافيا تستقل بنفسها شيئاً فشيئاً عن نفوذ الفلك، وتتخذ شخصية خاصة بها، وقد اصبحت الجغرافية في هذه المرحلة في خدمة الدولة الاسلامية الكبرى عسكرياً وادارياً واقتصادياً، فحفلت بالمعلومات عن الطرق التي تربط بين مدن الممالك الاسلامية، وعن سكان تلك الممالك وزراعتها وصناعتها وتجارتها وخراجها. ويمكن القول ان هذه المرحلة من عمر الجغرافية العربية التي امتدت منذ بداية القرن الرابع الهجري حتى أوائل القرن السادس الهجري تمثل قمة ما وصلت اليه الجغرافية العربية من أزدهار، كما تمثل الشخصية الحقيقية الناضجة الاصيلة. ويعتبر كتاب ابن خرداذبة المعنون

(المسالك والممالك) فاتحة هذا النمط من الكتابة الجغرافية الناضجة. كما يعتبر (كتاب البلدان) لليعقوبي الذي ظهر في زمن مقارب صنواً للكتاب السابق في اهميته ونضجه. ثم أخذت الكتب البلدانية ذات النكهة الجغرافية الخالصة تتوالى كتاباً بعد آخر مكوّنة مدرسة جغرافية واضحة المعالم هي مدرسة الجغرافية الاقليمية. وقد رفد هذه المدرسة أربعة جغرافيون عظام - على نحو الخصوص - هم الاصطخري وابن حوقل والمقدسي والادريسي. ولاشك ان مؤلفات هؤلاء الجغرافيين تتخذ مكانة خاصة في الأدب الجغرافي العربي بما تميزت به من حسّ جغرافي دقيق ومنهج علمي سليم وما فعلت به من معلومات واسعة عن بلدان العالم الاسلامي خصوصاً وأقطار العالم عموماً. وينفرد الادريسي في كتابه «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» بمكانة خاصة في الفكر الأوربي، وهو مايزال يحتل مكانة مرموقة في تاريخ الجغرافيا لدى الغرب، وتعتبر خارطته من افضل الخرائط التي ظهرت في العصور الوسطى. لكن كتاب المقدسي المعنون «احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم» لايقل اهمية في الحقيقة عن كتاب الادريسي في نضجه وحسّه الجغرافي. وهنك كتّاب آخرون لم يكونوا جغرافيين اساساً لكنهم رفدوا الجغرافية العربية بكتابات قيّمة. وقد اشتهر من بين هؤلاء المسعودي والبيروني اللذان يحتلان مكانة عالية في الادب الجغرافي العربي.

وبما ان الأدب الجغرافي العربي حافل بعشرات الاسماء فلا يمكننا في هذه العجالة إلّا ان نختار عدداً محدوداً منها هي مابين الاسماء البارزة لنعرّف القارىء بها ونبسط له منهجها الجغرافي في نماذج مختارة من كتاباتها.

اليعقوبي

هو ابو العباس احمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب المعروف باليعقوبي والمكنى بالعباسي، عاش في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وبالرغم من انه ولد في بغداد إلّا انه أمضى معظم حياته في مصر والمغرب.

اشتهر برحلاته الواسعة في أرمينيا وخراسان والهند وتركستان والاندلس، فضلاً عن المغرب ومصر وبلاد الشام والعراق. وكان يفيد من رحلاته هذه فيسأل أهل البلدان عن عاداتهم ونحلهم وحكوماتهم والمسافات بين مدنهم وزراعاتهم وصناعاتهم. لذلك فانه يُعتبر طليعة البلدانيين الذين اعتمدوا على خبرتهم ومشاهداتهم الشخصية في تسجيل المعلومات عن البلدان.

وقد حظي مؤلفه المعنون (كتاب البلدان) بشهرة واسعة في العالم الغربي حتى أكد البعض وصف كاتبه بانه (أبو الجغرافية العربية). ويتميز هذا الكتاب بتفاصيل غزيرة عن المدن الرئيسة في العراق سيما بغداد وسامراء والكوفة والبصرة، كما يشتمل كذلك على تفاصيل مسهبة عن طرق المواصلات في بلدان اخرى ومعلومات تاريخية واسعة عن المدن والمقاطعات والبلدان التي وصفها.

وكان الطابع التاريخي يغلب عموماً على معلوماته، ولم يكن الحسّ الجغرافي قد توضح لديه بعد. وقد توفي في عام ٢٨٤هـ/٨٩٧م.

منتخبات من كتاب البلدان*

المغرب

فاما من أراد ان يسلك من مصر الى برقة وأقاصي المغرب نفذ من الفسطاط في الجانب الغربي من النيل حتى يأتي ترنوط ثم يصير الى منزل يعرف بالمنى قد اقفر اهله ثم الى الدير الكبير المعروف ببومبينا وفيه الكنيسة الموصوفة العجيبة البناء الكثيرة الرخام. ثم الى المنزل المعروف بذات الحمام وفيه مسجد جامع وهو من عمل كورة الاسكندرية. ثم يصير في منازل لبني مدلج في البرية بعضها على الساحل وبعضها بالقرب من الساحل، منها المنزل المعرف بالطاحونة والمنزل المعروف بالكنائس والمنزل المعروف بجب العوسج. ثم يصير في عمل لوبية[4] وهي كورة تجري مجرى كور الاسكندرية، منها منزل يعرف بمنزل معن. ثم المنزل المعروف بقصر الشماس ثم خربة القوم ثم الرمادة وهي أول منازل البربر يسكنها قوم من مزانة وغيرهم من العجم القدم وبها قوم من العرب من بني جهينة وبني مدلج واخلاط. ثم يصير

* كتاب البلدان تاليف احمد بن ابي يعقوب بن واضح الكاتب المعروف بـ(اليعقوبي). منشورات المطبعة الحيدرية - النجف - الطبعة الثالثة.

الى عقبة وهي على ساحل البحر المالح[٥] صعبة المسلك حزنة خشنة. مخوفة. فاذا علاها صار الى منزل يعرف بالقصر الابيض. ثم مغاير رقيم ثم قصور الروم ثم جب الرمل، وهذه ديار البربر من ماصلة بن لواتة واخلاط من الناس واكثرهم البربر من ماصلة وزنارة ومصعوبة ومراوة وفطيطة. ومن وادي مخيل الى مدينة برقة ثلاث مراحل في ديار البربر من مراوة ومفرطة ومصعوبة برقة وغيرهم من بطون لواتة.

برقة

ومدينة برقة في مرج واسع وتربة حمراء عليها سور وابواب حديد وخندق، امر ببناء السور المتوكل على الله وشرب اهلها ماء المطر ياتي من الجبل في أودية الى برك عظام قد عملتها الخلفاء والامراء لشرب أهل مدينة برقة، وحوالي المدينة أرباض لها يسكنها الجند وغير الجند، وفي دور المدينة والارباض اخلاط من الناس. واكثر من بها جند قدم قد صار لهم الاولاد والاعقاب. وبين مدينة برقة وبين ساحل البحر المالح ستة أميال، وعلى ساحل البحر مدينة يقال لها أجية بها أسواق ومحارس ومسجد جامع وأجنّة ومزارع وثمار كثيرة. وساحل آخر يقال له طلميثة ترسي المراكب فيه في بعض الاوقات. ولبرقة جبلان[٦] أحدهما يقال له الشرقي فيه قوم من العرب من الازد ولخم وجذام وصدف من أهل اليمن، والآخر يقال له الغربي فيه قوم من غسان وقوم من جذام والازد ونجيب وغيرهم من بطون العرب. وقرى بطون البربر من لواتة من زكودة ومفرطة وزنارة، وفي هذين الجبلين عيون جارية وأشجار وثمار وحصون وآبار للروم قديمة.

ولبرقة أقالم كثيرة تسكنها هذه البطون من البربر، ولها من المدن برنيق وهي مدينة على ساحل البحر المالح ولها ميناء عجيب في الاتفاق والجودة تجوز فيه المراكب واهلها قوم من أبناء الروم القدم الذين كانوا اهلها قديماً، وقوم من البربر من تحلالة وسوة ومسوسة ومضاعفة وواهلة وجدانة. وبرنيق من مدينة برقة على مرحلتين ولها اقاليم منسوبة اليها، ومدينة اجدابية وهي مدينة عليها حصن وفيها مسجد جامع واسواق قائمة من برنيق اليها مرحلتان، ومن برقة اليها اربع مراحل وأهلها قوم من البربر من زنارة وواهلة وسوسة وسوة وتحلالة وغيرهم وحدانة وهم الغالبون عليها، ولها أقاليم وساحل على البحر المالح على مقدار ستة أميال من المدينة ترسي به المراكب، وهي آخر ديار لواتة من المدن. وبطون لواتة يقولون انهم من ولد لواتة بن بر بن قيس عيلان، وبعضهم يقول انهم قوم من لخم كان اولهم من أهل الشام فنقلوا الى هذه الديار، وبعضهم يقول انهم من الروم.

سرت

ومن مدينة اجدابية الى مدينة سرت على ساحل البحر المالح خمس مراحل، مرحلة منها من ديار لواتة، وفيهم قوم من مزاتة وهم الغالبون عليها من الفاروج وقصر العطش واليهودية وقصر العبادي ومدينة سرت. واهل هذه المنازل واهل مدينة سرت منداسة ومحنحا وفنطاس وغيرهم، آخر منازلهم على مرحلتين من مدينة سرت بموضع يقال له تورغة وهو آخر حد برقة. ومزاتة كلها اباضية على انهم لايفقهون ولادين لهم. وخراج برقة قانون قائم كان الرشيد وجه بمولى له يقال له بشار فوزع خراج الارض باربعة وعشرين الف دينار، على كل ضيعة شيء معلوم سوى الاعشار والصدقات والجوالي. ومبلغ الاعشار والصدقات والجوالي خمسة عشر الف دينار، ربما زاد وربما نقص، والاعشار للمواضع التي لازيتون ولاشجر ولا قرى مقراة. ولبرقة عمل[٧] يقال له اوجلة وهو في مفازة مغرب لمن أراد الخروج اليها ينحرف الى الى القبلة. ثم يصير الى مدينتين يقال لاحداهما جالو وللاخرى ودان لهما النخل والتمر والقصب الذي لاشيء أجود منه، وارض ودان لانقهما.

ودان

وهو مما يضاف الى عمل سرت. ومن مدينة سرت اليه مما يلي القبلة خمس مراحل وبه قوم مسلمون يدعون انهم عرب من يمن واكثرهم من مزاتة وهم الغالبون عليه، واكثر مما يحمل منه التمر فانه به اصناف التمور وانما يتولاه رجل من اهله وليس له خراج.

زويلة

ووراء ذلك زويلة مما يلي القبلة، وهم قوم مسلمون أباضية كلهم يحجون البيت الحرام واكثرهم رواية. وهم يخرجون الرفيق السودان من الميريين والزغاويين والمرويين وغيرهم من أجناس السودان لقربهم منهم وهم يسبونهم. وبلغني ان ملوك السودان يبيعون السودان من غير شيء ولا حرب. ومن زويلة الجلود الزويلية، وهي أرض نخل ومزدرع ذرة وغيرها. وبها اخلاط من البصرة والكوفة. ووراء زويلة على خمسة عشر مرحلة مدينة يقال لها (كوار) بها قوم من

المسلمين من سائر الاحياء. اكثرهم بربر يأتون بالسودان. وبين زويلة ومدينة اكوار ومايلي زويلة الى طريق أوجلة واجدابة قوم يقال لهم لمطة أشبه شيء بالبربر وهم أصحاب الدرق اللمطية البيض .

فــزان

وجنس يعرف بفزان اخلاط من الناس لهم رئيس يطاع فيهم وبلد واسع ومدينة عظيمة وبينهم وبين مزاتة حرب لاقح ابداً، وتسمى برقة انطابلس هذا اسمها القديم، افتتحها عمرو بن العاص سنة ثلاث وعشرين صلحاً. ومن آخر عمل برقة من الموضع الذي يقال له تورغة الى طرابلس مراحل[8] فأول ذلك ورداسة، ثم لبدة وهي حصن كالمدينة على ساحل البحر. وهوارة يزعمون انهم من البربر القدم وان مزاتة ولواتة كانوا منهم فانقطعوا عنهم وفارقوا ديارهم وصاروا الى أرض برقة وغيرها. وتزعم هوارة انهم قوم من اليمن جهلوا انسابهم. وبطون هوارة يتناسبون كما تتناسب العرب، فمنهم بنو اللهان ومليلة وورسطفة. فبطون اللهان بنو درصا وبنو مرمزبان ورفلة وبنو مسراتة، ومنازل هوارة من آخر عمل سرت الى طرابلس .

طرابلس

طرابلس مدينة قديمة جليلة على ساحل البحر عامرة آهلة واهلها اخلاط من الناس ، افتتحها عمرو بن العاص سنة ثلاث وعشرين في خلافة عمر بن الخطاب. ومن طرابلس الى أرض نفوسة وهم قوم عجم الالسن اباضية كلهم لهم رئيس يقال له الياس لايخرجون عن أمره. ومنازلهم في جبال طرابلس في ضياع وقرى ومزارع وعمارات كثيرة، لايؤدون خراجاً الى سلطان ولايعطون طاعة الا الى رئيس لهم. وديار نفوسة متصلة من حد طرابلس مما يلي القبلة الى قريب من القيروان ولهم قبائل كثيرة وبطون شتى. ومن طرابلس على الجادة العظمى الى مدينة يقال لها قابس - عظيمة على البحر المالح عامرة كثيرة الاشجار والثمار والعيون الجارية، واهلها اخلاط من العرب والعجم والبربر، وبها عامل من قبل ابن الاغلب صاحب افريقية[9] خمس مراحل عامرة سكنها قوم من البربر فأولها اول مرحلة من طرابلس ثم صبرة وهي منزل بها اصنام حجارة قديمة ثم قصر بني حبان.

القيروان

ومن قابس الى مدينة القيروان اربع مراحل اولها عين الزيتونة غير آهلة. ثم للس قصر فيه عمارة ثم غدير الاعرابي، ثم قلشانة وهي موضع المعرس[10] لمن خرج من القيروان وقدم اليها. ثم مدينة القيروان العظمى التي اختطها عقبة بن نافع الفهري سنة ستين في خلافة معاوية. وكان عقبة الذي افتتح اكثر المغرب. على ان اول من دخل ارض افريقية وافتتحها عبدالله بن سعد بن ابي سرح في خلافة عثمان بن عفان سنة ستة وثلاثين. والقيروان مدينة كان عليها سور من لبن وطين فهدّمه زيادة الله بن ابراهيم من الاغلب لما ثار عليه عمران بن مجالد وعبدالسلام بن المفرج ومنصور الطنبذي، فانهم ثاروا عليه بالقيروان وهم من الجند القدم الذين كانوا قدموا مع ابن الاشعث. وشربهم المطر اذا كان الشتاء ووقعت الامطار والسيول دخل ماء المطر الى برك عظام يقال لها المؤاجل، فمنها شرب السقاة ولهم وادي يسمى وادي السراويل في قبلة المدينة يأتي فيه ماء مالح لأنه في سباخ الناس يستعملونه فيما يحتاجون اليه. ومنازل بني الاغلب على ميلين[11] من مدينة القيروان في قصور قد بنى عليها عدة حيطان، لم تزل منازلهم حتى تحول عنها ابراهيم بن احمد.

وفي مدينة القيروان اخلاط من قريش ومن سائر بطون العرب من مضر وربيعة وقحطان، وبها اصناف من العرب من عمال بني هاشم من الجند وبها عجم من عجم البربر والروم واشباه ذلك. ومن القيروان الى سوسة وهي على ساحل البحر المالح مرحلة وبها دار صناعة تعمل فيها المراكب. واهل سوسة اخلاط من الناس. ومن القيروان الى الموضع الذي يقال له الجزيرة مرحلة، وهي جزيرة ابي شريك موغلة في البحر يحيط بها ماء البحر كثيرة التجارة وفيها قوم من رهط عمر بن الخطاب وسائر بطون العرب، ولها عدة مدن ليست بالعظام يتفرق فيها الناس، وعاملها ينزل مدينة يقال لها البواسة بالقرب من اقليبية التي يركب منها الى سقلية. ومن القيروان الى مدينة سقوطرة مرحلتان خفيفتان وهي مدينة كبيرة فيها قوم من قريش ومن قضاعة وغيرهم. ومن القيروان الى مدينة تونس وهي على ساحل البحر وبها دار صناعة وهي مدينة عظيمة منها كان حماد البربري مولى هارون الرشيد وهو صاحب اليمن، وكان على تونس سور من لبن وطين وكان سورها مما يلي البحر بالحجارة فخالف اهلها على زيادة الله بن ابراهيم بن الاغلب، وكان منهم منصور

الطنبذي وحصين التحبيبي والقريع البلوي فحاربهم. فلما ظهر عليهم هدم سور المدينة بعد ان قتل فيهم خلقاً عظيماً. ومن ساحل تونس يعبر الى جزيرة الاندلس، وقد ذكرنا جزيرة الاندلس واحوالها عند ذكرنا تاهرت. ومن القيروان الى مدينة باجة ثلاث مراحل، ومدينة باجة مدينة كبيرة عليها سور حجارة قديم وبها قوم من جند بني هاشم القدم. ويلي مدينة باجة قوم من البربر يقال لهم وزداجة ممتنعين لايؤدون الى ابن الاغلب طاعة. ومن القيروان الى مدينة الاربس مرحلتان وهي مدينة كبيرة عامرة بها اخلاط من الناس. ومن القيروان الى مدينة يقال لها مجانة اربع مراحل، وبهذه المدينة معادن الفضة وغيرها وأهلها قوم يقال لهم السناجرة يقال ان اولهم من سنجار من ديار ربيعة وهم جند للسلطان وبها اصناف من البربر وغيرهم. ومن القيروان مما يلي القبلة الى بلاد قمودة وهو بلد واسع فيه مدن وحصون، والمدينة التي ينزلها العامل في هذا الوقت مذكورة، والمدينة القديمة العظمى التي يقال لها سبيطلة وهي التي افتتحت في أيام عثمان بن عفان وحصرها عبدالله بن عمر بن الخطاب وعبدالله بن الزبير وامير الجيش عبدالله بن سعد بن ابي سرح سنة سبع وثلاثين. ومن قمودة الى مدينة قفصة وهي مدينة حصينة عليها سور حجارة وفيها عيون ماء داخل المدينة وهي مفروشة بالبلاط وحولها عمارة كثيرة وثمار موصوفة، ومن قفصة الى مدائن قسطيلية وهي اربع مدائن في ارض واسعة لها النخل والزيتون. فالمدينة العظمى يقال لها توزر وبها ينزل العمال، والثانية يقال لها الحامة والثالثة تقيوس والرابعة نفطة، وحول هذه المدن اربع سباخ. وأهل هذه المدن قوم عجم من الروم القدم والافارقة والبربر. ومن مدائن قسطيلية الى مدائن نفزاوة ثلاث مراحل، ونفزاوة عدة مدن، فالمدينة العظمى التي ينزلها العمال يقال لها بشرة وبها قوم من الافارقة القدم ومن البربر، يحيط بالمدائن التي تلي القبلة الرمال. ومما يلي القبلة من القيروان بلد يقال له الساحل - ليس بساحل بحر - كثير السواد من الزيتون والشجر والكروم، وهي قرى متصلة بعضها في بعض كثيرة. ولهذا البلد مدينتان يقال لاحدهما سسة وقبيشة على مرحلتين وهي على ساحل البحر، يضرب البحر المالح سورها وهي آخر بلد الساحل، ومن اسفاقس الى موضع يقال له بنزت مسيرة ثمانية ايام وفي جميع المراحل حصون متقاربة ينزلها العباد والمرابطون. ومن القيروان الى بلاد الزاب عشر مراحل. ومدينة الزاب العظمى وهي التي ينزلها الولاة وبها اخلاط من قريش والعرب والجند والافارقة والروم والبربر. والزاب بلد واسع فمنه مدينة قديمة يقال لها باغاية بها قبائل من الجند وغيرهم من بقايا الروم حولها قوم من البربر من هوارة بجبل جليل يقال له اوراس يقع عليه الثلج، ومدينة يقال لها تيجس من عمل باغاية حولها قوم بربر عجم يقال لها نفزة، ومدينة عظيمة جليلة يقال لها ميلة عامرة محصنة لم يلها وال قط ولها حصن دون حصن فيه رجل من بني سليم يقال له موسى بن العباس بن عبدالصمد من قبل ابن الاغلب. وسواحل البحر تقرب من هذه المدينة، ولها مرسى يقال له جيجل، ومرسى يقال له قلعة خطاب، ومرسى يقال له اسكيدة، ومرسى يقال له مار، ومرسى يقال له مرسى دنهاجة، وهذا البلد كله عامر كثير الاشجار والثمار وهم في جبال وعيون، ومدينة يقال لها سطيف بها قوم من بني أسد بن خريمة عمال من قبل ابن الاغلب، ومدينة يقال لها بلزمة اهلها قوم من بني تميم وموالي لبني تميم وقد خالفوا على ابن الاغلب في هذا الوقت، ومدينة يقال لها نقاوس كثيرة العمارة والثمر بها قوم من الجند وحواليها البربر من مكنانة بطن من زناتة وحولهم قوم يقال لهم اورية، وطبنة مدينة الزاب العظمى وهي في وسط الزاب وبها ينزل الولاة، ومدينة يقال لها مقرة بها حصون كثيرة. والمدينة العظمى مقرة اهلها قوم من بني ضبة وحولها قوم من البربر يقال لهم بنو زنداج وقوم يقال لهم كررة وقوم يقال لهم سارسة. ومنها الى حصون تسمى برجلس وطلمة وحنزور بها قوم من بني تميم من بني سعد يقال لهم بنو الصمصامة خالفوا على ابن الاغلب ببعضهم فحبسهم، ومدينة احة وهي على الجبل، وخالف اهلها على ابن الاغلب وكان من خالفه قوم من هوارة يقال لهم بنو سمعان وبنو ورجيل وغيرهم. ومدينة اربة وهي آخر مدن الزاب. واذا خرج الخارج من عمل الزاب مغرباً صار الى قوم يقال لهم بنو برزال وهم فخذ من بني دمر من زناتة وهم شراة كلهم. وقد ذكرنا فتح افريقية واخبارها في كتاب افردناه.

ومن هذا الموضع البلد الذي تغلب عليه الحسن بن سليمان بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب (رض). واول المدن التي في يده مدينة يقال لها هاز سكانها من البربر القدم يقال لهم بنو برنيان من زناتة ايضاً،

ثم مدن بعد سكانها قوم من البربر القدم يقال لهم بنو برنيان من زناتة ايضاً. ثم مدن بعد سكانها صنهاجة وزواوة يعرفون بالبرانس وهم اصحاب غمارة وزرع وضرع، والى هاز ينسب البلد، وبينها وبين عمل ادنة مسيرة ثلاثة أيام، ثم الى قوم يقال لهم دمر من زناتة في بلد واسع وهم شراة كلهم عليهم رئيس منهم يقال له مصادف بن جرنيل في بلد زرع ومواش بينه وبين هاز مرحلة، ومنها الى حصن يقال له حصن بن كرام وليس اهله بشراة ولكنهم جماعية بلدهم بلد زرع، ثم يصير الى بلد يقال له متيجة تغلب فيه رجال من ولد الحسن بن علي بن ابي طالب عليه السلام يقال لهم بنو محمد بن جعفر، وهو بلد واسع فيه عدة مدن وحصون وهو بلد زرع وعمارة، بين هذا البلد وبين حصن مصادف بن جرتيل مسافة ثلاثة ايام مما يلي البحر. ثم مدينة مدكرة فيها ولد محمد بن سليمان بن عبدالله بن عبدالحسن بن علي بن ابي طالب عليه السلام. ومدينة الخضراء ويتصل بهذه مدن كثيرة وحصون وقرى ومزارع، يتغلب على هذا البد ولد، محمد بن سليمان بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب عليه السلام، كل رجل منهم مقيم متحصن في مدينة وناحية وعددهم كثير حتى ان البلد يعرف بهم وينسب اليهم. وآخر المدن التي في ايديهم المدينة التي تقرب من ساحل البحر يقال له سوق ابراهيم وهي المدينة المشهورة فيها رجل يقال له عيسى بن ابراهيم بن محمد بن سليمان بن عبدالله بن الحسن بن الحسن ثم من هذه الى تاهرت، والمدينة العظمى مدينة تاهرت جليلة المقدار عظيمة الامر تسمى (عراق المغرب)، بها اخلاط من الناس والحصن الذي على ساحل البحر الاحمر ترسي به مراكب تاهرت يقال له مرسى فروخ.

[ص ٩٥ ـ ١٠٥]

ابن خرداذبة

هو ابو القاسم عبيدالله بن عبدالله بن خرداذبة، عاش في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وقد عمل مديراً للبريد في اقليم الجبال، ثم بغداد وسامراء، واستفاد من مركزه الاداري في جمع المعلومات لكتابه المشهور (المسالك والممالك). ويعتبر هذا الكتاب من المؤلفات المبكرة في الجغرافية العربية الوصفية، وقد اقتبس منه الجغرافيون اللاحقون على نطاق واسع، وقد عُني الكتاب عناية خاصة بوصف طرق المواصلات بين الاقطار والمدن الاسلامية، واشتمل على معلومات عن المدن والانتاج الزراعي والخراج في الممالك الاسلامية. كذلك اشتمل على بعض المعلومات الفلكية السطحية وشيئاً من الغرائب والطُرق عن البلدان القصيّة كالصين وتركستان والهند. توفي عام ٣٠٠هـ/٩١٢م.

منتخبات من كتاب

(المسالك والممالك)*

المسافة الى المشرق في البحر

هذا البحر هو البحر الشرقي الكبير ويخرج منه العنبر الجيد فيه سمك طول السمكة مائة باع ومائتا باع يخاف منها على السفن فتنقر بضرب الخشب على الخشب. وفيه سمك مقدار الذراع يطير وجوهه كوجوه البوم. وفيه سمك طول السمكة عشرون ذراعاً في جوفها مثلها. وفي الاخرى مثلها الى اربع سمكات. وفيه سلاحف استدارة السلحفاة عشرون ذراعاً، وفي بطنها مقدار الف بيضة، وظهورها الذبل[12] الجيد، وفيه سمك على خلقة البقر ترفع وتعمل من جلودها الدرق. وسمك على خلقة الجمال. وفيه طير تجمع من قذى البحر عند سكونه فتبيض وتفرخ على الماء وتخرج الى الارض.

وفي البحر ناس بيض يلحقون المراكب سباحة والمركب في سرعة الريح. يبيعون العنبر بالحديد يحملونه بافواههم. وجزيرة فيها ناس سود مفلفلون يأكلون الناس احياء يشرحونهم تشريحاً. وجبل طينه فضة إذا اصابته النار.

وفي جزر الزابج[13] حيات عظام تبلع الرجل والجاموس، ومنها مايبتلع الفيل. بها شجر الكافور تظل الشجرة مائة انسان واكثر واقل. ينقب اعلى الشجرة فيسيل منها من ماء الكافور عدة جرار. ثم ينقر اسفل من ذلك وسط الشجرة فينساب منها قطع الكافور وهو صمغ ذلك الشجار غير انه داخله. ثم تبطل تلك الشجرة فتجف. وفي هذه الجزيرة عجائب كثيرة لاتحصى.

ومن اراد الصين عدل من بلده وجعل سرنديب عن يساره. فمن سرنديب الى جزيرة النكبالوس[14] مسيرة عشرة

(*) (المسالك والممالك) لابي القاسم عبيدالله بن خرداذبة ـ منشورات مكتبة المثنى لقاسم الرجب.

ايـام الى خمسة عشر يـوماً. واهلهـا عراة وطعـامهم الموز والسمك الطري والنارجيل واموالهم الحديد، وهم يجالسون التجار. ومن جزيرة النكبالوس الى جزيرة بالوس على مسيرة يومين واهلها ياكلون الناس وبها كافور جيد وموز ونارجيل وقصب سكر وأرز. ومنها الى جزيرة جابة وشلاهط وهـرلج فرسخان وهي عظيمة وملكها يلبس حلية الذهب وقلنسوة الذهب ويعبد البددة(*) وبها النارجيل والموز وقصب السكر. وبشلاهط الصندل والسنبل والقرنفل. وبجابة جبل في ذروته نار تتقد مقدار مائة ذراع في مثلها سمكها قيد رمح: فهي بالنهار دخان وبالليل نار. ثم مسيرة خمسة عشر يوماً الى بلاد منبت العطر، وبين جابة ومايط قريب.

وملوك الهند وأهلها يبيحون الزنا ويحرمون الشراب الا ملك قمار فانه يحرم الزنا والشراب. وملك سرنديب يحمل اليه الخمر من العراق ويشربها. وملوك الهند ترغب في ارتفاع سمك الفيلة وتزيد في اثمانها الذهب الكثير وأرفعهـا تسع أذرع الا فيلة الاغباب فانها عشرة أذرع وأحد عشر ذراعاً.

وملك الزابج يسمى المهراج، وفي مملكته جزيرة يقال لها برطايل يسمع فيها العزف والطبول الليل كله. والبحريون يقولون ان الدجال فيها. ويخرج من البحر خيل مثل خيلنا، لها اعراف تجرها على الارض. وللمهراج جباية تبلغ في كل يوم مائتامنٍ من الذهب يتخذ منها لبناً ويطرحه في الماء يقول هذا بيت مالي. وجزيرة فيها القردة مثل الحمير. ومن جبايته من قمار الديوك في اليوم نحو من خمسين مناً ذهب، وذلك ان له فخذ الديك الغالب فيفتديه صاحبه.

الطريق الى الصين

من مايط ذات اليسار الى جزيـرة تيومـة فيها العـود الهندي والكافور. ومنها الى قمار مسيرة خمسة ايام. وبقمار العـود القماري وأرز. ومن قمـار الى الصنف على السـاحل مسيـرة ثلاثـة أيام وبهـا العود الصنفي وهـو أفضـل من القمـاري لانه يغـرق في المـاء لجـودتـه وثقله، وبهـا بقـر وجواميس. ومن مدن الهند المشهورة سامل وهورين وقالون وقندهار وقشمير.

ومن الصنف الى لوقين وهي اول مراقي الصين مائـة فرسخ في البر والبحر وفيها الحجر الصيني والغضار الجيد الصيني وبها أرز. ومن لوقين الى خانفو وهي المرقى الاكبر مسيرة اربعة ايام في البحر ومسيرة عشرين يوماً في البـر.

وفيها الفواكه كلها والبقول والحنطة والشعير والارز وقصب السكر. ومن خانفو الى خانجو مسيرة ثمانية ايام وفيها مثل ما في خانفو. ومن خانجو الى قانطو مسيرة عشرين يوماً وفيها مثل ذلك. ولكل مـرقى من مراقي الصـين نهر عـظيم تدخله السفن ويكون فيه المد والجزر. وطول بلاد الصين على البحر من ارمابيل الى آخرها مسيرة شهرين. والصين ثلثمائة مدينة عامرة كلها منها تسعون مشهورة. وحد الصين من البحر الى التبت والتـرك وغربـاً الى الهند. وفي مشـارق الصين بـلاد الواقواق وهي كثيرة الذهب حتى ان أهلها يتخذون سلاسل كلابهم واطواق قرودهم من ذهب ويأتون بالقمص المنسوجة بالذهب للبيع، وبالواقواق الابنوس الجيد.

[ص ٦٠ - ٦٦]

الاصطخـــري

هو أبو القاسم (وقيل ابو اسحاق) ابراهيم بن محمد الاصطخري. وقد عاش في النصف الاول من القـرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، ولايعرف من تفصيلات حياته سوى الشيء القليل، غير انه من المعتقد انه قد ساح في العالم الاسلامي على نطاق واسع، فزار اكثر بلدان آسيا حتى بلغ سواحل المحيط الهندي. وقد افادته رحلاته في تأليف كتابه المعنون (المسالك والممالك) والذي يرد في بعض المعلومات بعنوان (صور الاقاليم). ويكتسب كتابه هذا اهمية بالغة، إذ يعتبـر رائداً للكتب الاقليميـة التي أُلّفت بعده في منهجـه ومعلوماته وتبويبه. وقد اعتبر الخـارطة أساسـاً للبحث، فقسّم بلاد الاسلام الى عشرين اقليماً ورسم خارطة لكل من هذه الاقاليم جعلها في مطلع الحديث عنه. وقد أورد عن كل قـطر معلومـات عن الحـدود والمـدن والمسـافـات وطرق المـواصلات، كمـا روى تفاصيـل عن الحاصلات الزراعية والتجـارة والصناعـة والأجنـاس، هـذا فضـلاً عن بعض المعلومات التاريخية. ولم يستطع الباحثون تحديد تـاريخ وفاة الاصطخري.

منتخبات من كتاب

(المسالك والممالك)*

ديار مصـــــر:

وأما مصر فان لها حداً يأخذ من بحر الروم بين الاسكندرية وبرقة، فيأخذ في براري حتى ينتهي الى ظهر الواحات، ويمتد الى بلاد النوبة، ثم يعطف على حدود النوبة في حد اسوان الى ارض البجة من وراء اسوان حتى ينتهي الى بحر القلزم، ثم يمتد على بحر القلزم الى طورسيناء... ويمتد حتى ينتهي الى بحر الروم في الجفار خلف رفح والعريش، ويمتد على بحر الروم الى ان ينتهي الى الاسكندرية، ويتصل بأول الحد الذي ذكرناه.

المسافات بمصر: من ساحل بحر الروم حيث ابتداناه الى ان يتصل بأرض النوبة من وراء الواحات نحو ٢٥ مرحلة، ومن حد النوبة مما يلي الجنوب على حدود النوبة نحو ٨ مراحل، ومن القلزم على ساحل البحر الى ان ينعطف على التيه[١٦] ٦ مراحل ومن حد البحر الى حد التيه الى ان يتصل ببحر الروم[١٧] نحو ٨ مراحل. ويمتد على البحر الى أول الحد الذي ذكرناه نحو ١٢ مرحلة، وطولها من أسوان الى بحر الروم نحو ٢٥ مرحلة، وبها بحيرة فيها جزائر مسافتها نحو مرحلتين في مثلها، فهذه جملة مسافاتها.

وأما صفة مدنها وبقاعها: فان مدينتها العظمى تسمى الفسطاط، وهي على النيل في شرقيه شمالي النيل، وذلك ان النيل يجري مؤرباً بين المشرق والجنوب، والبلد كله على جانب واحد، الا ان في عدوة النيل أبنية قليلة تعرف بالجزيرة، وهي جزيرة يعبر من الفسطاط اليها على جسر في سفن، ويعبر من هذه الجزيرة الى الجانب الآخر على جسر آخر، الى أبنية ومساكن على الشط الآخر يقال لها الجيزة. والفسطاط مدينة كبيرة نحو الثلث من بغداد، ومقداره نحو ثلثي فرسخ، والفسطاط على غاية العمارة والخصب، وبالفسطاط قبائل وخطط للعرب تنسب اليهم محالها، مثل ما بالكوفة والبصرة الا انها اقل من ذلك، وهي سبخة ومعظم بنائهم بالطوب طبقتان واكثر السفل بها غير مسكونة، وربما بلغت طبقات الدار الواحدة ثمان طبقات الا في طرف منها يسمى الموقف فانه أصلب قليلاً، وبها بناء مفترش وذلك بالحمراء على شط النيل، وبها مسجدان للجمعة: بنى احدهما عمروبن العاص في وسط الاسواق والآخر باعلى الموقف بناه احمد بن طولون، وخارج مصر أبنية بناها احمد بن طولون تكون زيادة على ميل، كان يسكنها جنده تسمى القطائع، كما كان بناء آل الاغلب خارج القيروان - الرقادة - وبها نخيل وثمار كثيرة، وزروعهم على ماء النيل، تمتد فتعم المزارع من حد اسوان الى حد الاسكندرية وسائر الريف فيقيم الماء من عند ابتداء الحر الى الخريف، ثم ينصرف فيزرع ثم لايسقى بعد ذلك، وارض مصر لاتمطر ولا تثلج، وليس بأرض مصر مدينة يجري فيها الماء دائماً غير الفيوم، والفيوم هذه مدينة وسطة، يقال ان يوسف النبي عليه السلام اتخذ لهم مجرى يدوم لهم فيه الماء، وقرم بحجارة وسماه اللاهون. وأما النيل فان ابتداء ماءه لايعلم، وذلك انه يخرج من مفازة من وراء أرض الزنج لاتسلك، وحتى ينتهي الى حد الزنج، ثم يقطع في مفاوز وعمارات أرض النوبة، فيجري على عمارات متصلة الى ان يقع في ارض مصر، وهو نهر يكون عند امتداده اكبر من دجلة والفرات اذا جمعا، وماؤه اشد عذوبة وحلاوة وبياضاً من سائر انهار الاسلام، وفي هذا النهر يكون التمساح والسقنقور وسمكة يقال لها الرعادة، لايستطيع احد ان يقبض عليها وهي حية حتى ترتعش وتسقط من يده، فاذا ماتت فهي كسائر السمك. وأما التمساح فانه دابة من دواب الماء مستطيل الرأس، طول راسه يكون نحواً من نصف طول بدنه، وله انياب لايعض على دابة ماكانت من سبع او جمل الا مده في الماء، وربما خرج من الماء فمشى في البر، وليس له في البر سلطان ولا يضر احداً، وجلده يشبه السفن الذي تتخذ منه مقابض السيوف، لايعمل السلاح فيه الا تحت يديه ورجليه ومكان الابط. وأما السقنقور فانه صنف من السمك الا ان له يدين ورجلين، ولا يكون في مكان الا في النيل. وعلى حافات النيل من حد اسوان الى ان يقع في مدن وقرى منظومة متكاثفة، وأسوان هذه ثغر النوبة الا انهم مهادنون، وبصعيد مصر جنوبي النيل معدن الزبرجد في برية منقطعة عن العمارة ولا يعلم في الارض معدن له غير هذا، وفي شمال النيل جبل بقرب الفسطاط يسمى المقطم، فيه وفي نواحيه حجر الخماهن، ويمتد هذا الجبل الى النوبة، وعند هذا

(*) (المسالك والممالك) - لأبي اسحاق ابراهيم الاصطخري، تحقيق الدكتور محمد جابر عبدالعال، القاهرة ١٩٦١.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

منتخبات من كتاب

[اخبار الزمان](*)

ذكر البحر المحيط وما فيه من العجائب

... ويقال ان عمق هذا البحر يختلف، فمنه ما لا يلحق قعره ولا يدرى، ومنه ما يكون سبعة آلاف باع واكثر واقل، ومنه ما يكون فيه شجر كالمرجان.

واما البحر الاسود الزفتي(١) وهو متصل به وهو شديد النتن وليس فيه غير القلعة الفضيّة، قيل انها معمولة وقيل انها خلقة..

ويخرج من هذا البحر بحر الصين اوله من بلاد الغرب الى بلاد الصين وهو بحر ضيق فيه مغايص اللؤلؤ. وقيل ان فيه اثنتي عشرة الف جزيرة وثمانمائة جـزيرة. وفيـه الدردور موضع يدور فيه الماء فاذا سقط فيه مركب لم يزل يدور فيه حتى يتلف، وفيه كسعير وعوير وهما جبلان. وفي هذا البحر عجائب كثيرة وصور شتى وحيتان ملونـة، منها مـا يكون طوله مائة ذراع ومائتي ذراع واقل واكثر ياكل بعضه بعضاً.

وفيه جزائر تنبت الذهب وبها معادن الجوهر، وفيه ثلاثمائة جزيرة عامرة مسكونة فيها ملوك عدة.

ويقال ان في هذا البحر قصر من البلور على قلعة تضيء طول الدهر بقناديل فيه لاتنطفيء.

..وهذا البحر لا يدرك عمقه، ولا يضبط عرضه، تقطعه المراكب بالريـح الطيبة في شهـرين واكثر، وليس في البحـر المحيط اكبر منه ولا اكثر هولاً، وفيه من جميع المعادن من الزمرد ومنابت القثاء الخيزران، وفيه ايضاً كل سمكة يكون طولها اربعمائـة ذراع واقل واكثـر، وسمكة صغيـرة بقدر الذراع فاذا طغت هذه السمكـة وبغت وآذت سمك البحـر ومراكبه سلطت عليها هذه السمكة الصغيرة فغارت في اذن هذه الكبيرة فلا تفارقها حتى تقتلها وربما لم تقرب الكبيرة ذلك الموضع خوفاً من الصغيرة.

وفيه سمكة يحكي وجهها وجه الانسان تظهر في الماء، وفيه اسماك طيارة تطير ليلاً وترعى الندا. فاذا كان قبل طلوع الشمس رجعت الى البحر.

وفيه سمكة تكتب مرارتها الكتابة فتقرا بالليل. وفيه سمكة خضراء دسمة من أكل منها اعتصم عن الطعام اياماً كثيرة لا يريد ذوقه. وفيـه سمكة لهـا قرنـان كأنهمـا قرنـا السرطان يرميان بالليل ناراً. وفيه سمكة مـدورة يقال لهـا المصح فوق ظهرها كالعمود مستحد الراس لا تقوم لها سمكة في البحر لانها تلقاهن بهذا القرن فتقتلهن وربما ثقبت بـه المراكب وقرنها اصفر كالذهب مجزع، يقـال انه ضـرب من الحوت. وفيه سمكة يقال لها هفس من صدرها الى راسها مثل الترس يطيف به عيون تنظر بها وراسها طويل مثل الحية في طول عشرين ذراعاً بـارجل كثيـرة مثل اسنـان المنشار من صـدرها الى آخـر الذنب فليس تتصل بشيء الا اتلفتـه ولا ينطوي ذنبها على احد الا اهلكته ويقال ان لحمها يشفي من كل الاوصاب، وقليل ما يوجد فيه عنبر.

وبحر آخر يقال له هركند(٢) فيه جـزائر كثيـرة وفيه سمك، ربما ينبت على ظهره الحشيش والصدف، وربما ارسا عليها اصحاب المراكب فيعتقدون انه جزيرة فاذا فطنوا به اقلعوا عنها وربما نشر هذا السمك احد جنـاحيه الذي في صلبه فيكون كالجبل العظيم، واذا رفع رأسه من الماء فيكون كالجبل عـظيماً، وربمـا اذا رفع اذنيـه فيكون مثـل المنارة العظيمة فاذا سكن البحر جر السمك بذنبه ثم فتح فمه فينزل السمك الى حلقه كانه ينـزل الى بئر ويقـال له العنبر طوله ثلاثمائة ذراع. واهل المراكب يخافـون منه، فهم يضـربون بالليل بالنواقيس مخافة ان يتكيء على المركب فيغرقه.

وفيه حيات عظام تخرج الى البر فتبتلع الفيلة وتلتف على صخور في البر فتتكسر في اجوافهـا ويسمع لهـا صوت هائل، وفيه حية يقال لها الملكة لا تظهر الا مرة واحدة وربما احتال فيها ملوك الزنج فاخذوها وتطبخ حتى يخرج ودكها ويدهن به الملك فتزيد في قوته ونشاطه ويستعمل من جلود هذه الحية - وهي منمَّرة - فرش اذا جلس عليهـا صاحب السل ذهب عنه السل ومن جلس عليه أمن السل ان يصيبه ابداً.

وريح هذا البحر من قعره، وربما القى عند اضطرابه ناراً لها ضوء شديد.

والبحر الرابع يقال له دواغد وبينه وبين بحر هركند جزائر كثيرة يقال (انها) الف وتسعمائة جزيرة ويقع بين هذه

* (اخبار الزمان) لابي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي - منشورات دار الاندلس - بيروت ١٩٦٦ (الطبعة الثانية).

الجزر عنبر كثير وهذا العنبر ينبت في قعر البحر نباتا فاذا اشتد هيجان البحر قذفه من قعره فيرتفع مثل الرمل والحماة، وهو غير دسم.

وقرأت في كتاب الطيب الذي ألفه ابراهيم بن المهدي، ان احمد بن حفص العطار قال كنت في مجلس ابي اسحق وهو يصفي عنبراً قد اذابه وقد اخرج ما كان فيه من الحشيش الذي على خلقه مناقير الطير فسألني فقلت هذه مناقير الطير الذي ياكل العنبر اذا راثته دوابه فضحك ابو اسحق وقال هذا قول تقوله العامة، ما خلق الله دابة تروث العنبر، وما العنبر الا شيء يكون في قعر البحر.

ولقد عنى الرشيد بالمسألة عن العنبر فأمر حماداً البدوي في البحث بالمسألة فكتب اليه ان جماعة من أهل عدن اعلموه انه شيء يخرج من عيون في قعر البحر تقذفه الريح بالامواج كما تخرج ارض هتبة القار وهي أرض الروم الزفت الرومي

وآخر جزائر هذا البحر بسرنديب في بحر هركند وهي رأس هده الجزائر كلها. وفي سرنديب اكثر مغايص اللؤلؤ ونبات الجوهر. وببحر سرنديب طرق بين جبال وهي مسالك لمن أراد بلاد الصين وفي جبال هذا البحر معادن ذهب فيه ايضاً مغايص اللؤلؤ وفيها بقر وحشية وخلق مختلفة الصور، ويسلك من هذا البحر الى بلاد المهراج وربما أظلت السحاب هذا البحر يوماً وليلة ولا ينقطع عنه المطر ولاتظهر حيتانه ودوابه وتخرج منه الى بحر الصنف. وفيه يكون شجر العود وليس فيه احداً يرفه ورأسه تخرج من قرب الظلمة الشمالية وتمر ايضاً على بلاد الواق.

وفيه ملك الجزائر الذي يدعى المهراج وله من الجزائر والاعمال مالا يحصى كثرة ولو أراد مركب من مراكب البحر ان يطوف بجزائره في سنين كثيرة لم يقدر ان يطوفها، وللملكه جميع افاويه الطيب والكافور والقرنفل والصندل والجوزة والبسباسة والقاقلة والعود، وليس لملك من الملوك ما لملك هذا البحر من اصناف الطيب ويقال ان فيه قصراً ابيض يسير على الماء ويتراءى لاصحاب المراكب في السحر فيتباشرون به اذا هم ابصروه ويكون لهم دليل السلامة والربح والفائدة.

وفيه جزيرة برطايل فيها جبال مسكونة يسمع فيها بالليل والنهار العزف والطبول والاصوات المنكرة ووجوه اهلها مثل المجان المطرقة وهم مخرقوا الاذان واكثر البحريين مجمعون على ان الدجال فيها ومنها يخرج اذا بلغ منتهاه. وفيها يباع القرنفل. ويشترونه التجار من قوم لا يبصرونهم وفيه البراقية وهي مدينة لطيفة من حجر ابيض براق يسمع فيها ضوضاء واصوات ولا يرى بها ساكن وربما نزل اليها البحريون وأخذوا من مائها فوجدوه ابيض زلالا حلو الطعم فيه روائح الكافور.

ومنه جزيرة بها مساكن وقباب بيض تلوح وتتراءا للناس فيطمعون فيها وكلما قربوا منها تباعدت منهم فلا يزالون كذلك حتى ييأسوا منها فينصرفوا عنها.

ويتصل هذا البحر بالواق. ويقول البحريون انهم لا يعرفون منتهاه غير ان اقصاه جبال تتوقد ناراً ليلاً ونهاراً يسمع بها قواصف مثل قواصف الرعود من شدة التهابه، وربما سمعوا من تلك النار صوتاً عرفوه يدل على موت ملك من ملوكهم او كبرائهم وبحر هذا الموقع لا يدرك قعره.

وبعد **بحر الصنف**[٢٣] الذي ذكرناه بحر الصين وهو بحر خبيث بارد ليس في غيره من البحار مثل برده. ويقال: ان ريحه من قعره ويقال انه بحر مسكون له أهل في بطن الماء.

واخبر الثقة من اصحاب البحر انهم يرونهم اذا هاج البحر في جوف الليل كهيئة الريح ويطلعون الى المراكب وليس يكون ذلك الا عند هيجان البحر.

وذكر البحريون انهم لا يعرفون بعد بحر الصين بحرا يسلك وهو بحر يغلي كما تغلي القماقم. وليس صفة ما به كسائر البحار.

وزعموا ان عرض بلاد الصين الذي تمر عليه المراكب الف وخمسمائة فرسخ، وفي هذا البحر يرى وجه عظيم على صور الناس الا انه أعظم منه، مستدير يشبه لون القمر يغطي ما بين جبلين.

وقيل ان بمدينة بقمولية وهي القسطنطينية الاولى كنيسة في جوف البحر وربما تتكشف يوماً في السنة فيحج أهل النواحي اليها ويستعدون لها قبل ذلك فيقيمون فيها يومهم ويتفرقون ويهدون اليها بدنهم فاذا كان العصر بدأ الماء في الزيادة فينصرفون ويبادرون الخروج عنها ولا يزال الماء يغطيها فتغيب الى رأس السنة ايضاً.

ويقال ان في بحر الهند حيواناً يشبه السرطان فاذا خرج من الماء صار حجراً يتخذ منه كحل لبعض علل العين.

وأما بحر المرجان فهو في بحر الاندلس خاصة ينبت في

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

٩ ـ وأما البحرين ومدنها وهي هجر والاحساء والقطيف والعقير وبيشه والخرج واوال وهي جزيرة كان لأبي سعيد الحسن بن بهرام ولولده سليمان بها الضريبة العظيمة على المراكب المجتازة بهم. والى وقتنا هذا هي لمخلفيهما ونسلهما. ويكون نسل ابي سعيد لظهره بين مرة ورجل نحو الاربعمائة نسمة. وبها اموال وعشور ووجوه مرافق وقوانين ومراصد وضروب مرسومة من الكلف الى ما يصل اليهم من بادية البصرة والكوفة وطريق مكة بعد اقطاع ما بالبحرين من الضياع بضروب ثمارها ومزارعها من الحنطة والشعير والنخل لاتباعهم كانوا بالمؤمنين. ومبلغها نحو ثلاثين الف دينار.

١٠ ـ فأما ما ينتهي اليه علمي من احوال مدنها وما يحتاج الى علمه من اشتهار والمهمل من اخبارها فلا اعلم بأرض العرب نهراً ولا بحراً يحمل سفينة. لأن البحيرة الميتة التي تعرف بزغر وان كانت مصاقبة للبادية فليست منها. ومجمع الماء الذي بارض اليمن في ديار سبأ انما كان بموضع مسيل ماء. فبني على وجهه سد فكان يجتمع فيه مياه كثيرة يستعملونها في القرى والمزارع. حتى كفروا النعمة بعد ان كان الله تعالى جعل لهم عمارات وقرى متصلة الى الشام. فسلط على ذلك المكان آفة فصار لا يمسك الماء. وهو قوله تعالى: (ومزقناهم كل ممزق). فبطل ذلك الماء الى يومنا هذا. فاما الجداول والعيون والسواقي فكثيرة.

١١ ـ وأنا مبتدىء من ديار العرب بذكر مكة. ومكة مدينة فيما بين شعاب الجبال. وطولها من المعلاة الى المسفلة نحو ميلين. وهو من حد الجنوبي الى الشمالي. ومن أسفل جياد الى ظهر قعيقعان نحو الثلثين من هذا. وابنيتها من حجارة والمسجد في نحو وسطها. والكعبة في وسط المسجد. وباب الكعبة مرتفع من الارض نحو قامة تجاه المشرق. وهو مصراعان. وأرض البيت مرتفعة عن الارض مع الباب. ويحاذيه قبة زمزم ومقام ابراهيم (صلى الله عليه وسلم) بقرب من زمزم بخطوات. وبين يدي الكعبة مما يلي المغرب حصار مبنى مدور له بابان مع ركني البيت الا انه لم يدخل فيه ويعرف الحجر بالعراقي. والركن الآخر يعرف بالشامي. والركنان الآخران احدهما عند الباب والحجر الاسود فيه مركب على نحو قامة انسان. والركن الآخر يعرف باليماني.

١٢ ـ وليس بمكة ماء جارٍ الا شيء أجرى اليها من عين قد كان عمل فيها بعض الولاة فاستتم في أيام المقتدر ويمتد الى مسيل قد جعل له الى باب بني شيبة في قناة عملت هناك. وكانت اكثر مياههم من السماء الى مواجن وبرك كانت بها عامرة. فخربت باستيلاء المتولين على أموال اوقافها واستئثارهم بها. وليست لهم آبار شرب يشرب منها. واطيبها زمزم ولا يمكن الادمان على شرب مائها. وليس بجميع مكة شجر مثمر غير شجر البادية. وإذا جزت الحرم فهناك عيون وآبار وحوائط كثيرة واودية ذات خضر ومزارع ونخيل. ويقال أن بفخ نخيلات يسيرات متفرقة وهي من الحرم. ولم ارها. وبير جبل مشرف يرى من منى والمزدلفة. وكانت الجاهلية لا تدفع من المزدلفة الا بعد طلوع الشمس اذا اشرقت على البير. وبالمزدلفة المشعر الحرام. وهو مصلى الامام يصلي فيه المغرب والعشاء الآخرة والصبح. والحديبية بعضها من الحل وبعضها من الحرم. وهو مكان صد المشركون فيه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن المسجد الحرام من ابعد الحل الى البيت. وليس هو في طول الحرم ولا في عرضه. الا انها في زاوية للحرم. فلذلك صار بينها وبين المسجد اكثر من يوم.

١٣ ـ فاما المدينة فهي اقل من نصف مكة. وهي في حرة سبخة الارض. ولها نخيل كثيرة ومياه نخيلهم وزروعهم من الآبار. يسقون بها العبيد وعليها سور والمسجد في نحو وسطها. وقبر النبي (صلى الله عليه وسلم) من المسجد في شرقيه قريباً من القبلة قريباً من الجدار الشرقي في بيت مرتفع. بين سقفه وسقف المسجد فرجة ولا باب له. وله زاويتان. والمنبر الذي كان يخطب عليه النبي (ص). قد غشي بمنبر آخر. والروضة امام المنبر بينه وبين القبر والمصلى الذي كان النبي (ص). وعلى رزة عترته يصلي فيه الاعياد في غربي المدينة داخل سورها. وبقيع الفرقد خارج السور بباب البقيع في شرقي المدينة. وقباء خارج المدينة على نحو ميلين الى ما يلي القبلة. وهو مجمع بيوت الانصار يشبه القرية. واحد جبل في شمالي المدينة وهو اقرب الجبال اليها على نحو فرسخين منها. وبقربها مزارع فيها ضياع لأهل المدينة. ووادي العقيق فيما بينها وبين الفرع. والفرع من المدينة على أربعة ايام في جنوبيها. وبها مسجد جامع. غير ان اكثر هذه الضياع خراب في وقتنا هذا. وكذلك حوالي المدينة مبلغ كثير قد خربت. والعقيق واد من المدينة في قبلتها على اربعة اميال

في طريق مكة. واعذب ماء في الناحية آبار العقيق وروي عن النبي(ص) ان غبار المدينة أمان من الجذام، ومن اقام بها وجد في ترابها وهوائها رائحة ليست في الارائح طيباً خلقة منها وجوهرية لاتتغير، والذ نسيماً من نهر الابلة، ولا تتغير المعجونات والطيب بها ما أقاما.

١٤ - واما اليمامة فواد، والمدينة به تسمى الخضرمة دون مدينة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وهي اكثر نخيلاً وثمراً من المدينة ومن سائر الحجاز. وكانت قراراً لربيعة ومضر، فلما نزل عليها بنو الاخيضر جلت العرب منها الى جزيرة مصر، فسكنوا بين النيل وبحر القلزم وقرت ربيعة ومضر هناك، وصارت لهم ولتميم كالدار التي لم يزالوا بها، وابتنوا بها غير منبر: كالمحدثة التي بظاهر اسوان، وكالعلاقي وهو المنهل يجتاز به الحجيج الى عيذاب وهم أهل معدن الذهب واقامتهم عليه في امور سآتي على ذكرها في اماكنها. وليس في الحجاز بعد مكة والمدينة اكبر من اليمامة، ويليها في الكبر وادي القرى وهي ذات نخيل ايضاً. والبحرين في ناحية نجد واكبر اعمالها ومدنها هجر وهي اكثر تموراً، وليست من الحجاز، وهي على شط (بحر العرب)، ومقام القرامطة بها وهي دارهم. ولها قرى كثيرة. وقبائل من مضر ذوو عدة وعدد، وقد اغتصبت لضعف السلطان من أربابها.

١٥ - والجار فرضة المدينة، وهي على ثلاث مراحل منها على شط البحر، وهي اصغر من جدة. وجدة فرضة لأهل مكة على مرحلتين منها على شط البحر، وكانت عامرة كثيرة التجارات والاموال، ولم يكن بالحجاز بعد مكة اكثر مالاً وتجارة منها.

١٦ - والطائف مدينة صغيرة، نحو وادي القرى كثيرة الشجر والثمر، وهي على ظهر جبل غزوان. وبغزوان ديار بني سعد وسائر قبائل هذيل.

وليس بالحجاز فيما علمته مكان هو ابرد من راس هذا الجبل، ولذلك اعتدل هواء الطائف. وبلغني انه ربما جمد الماء في ذروة هذا الجبل، وليس بالحجاز مكان يجمد فيه الماء سوى هذا الموضع.

١٧ - والحجر قرية صغيرة قليلة السكان وهي من وادي القرى على يوم بين جبال، وبها كانت ديار ثمود الذي قال الله تعالى: «وتنحتون من الجبال بيوتاً فرحين». وذكر ابو اسحاق ان بيوتها منقورة كبيوتنا في اضعاف جبالها. وتدعى تلك الجبال الاثالب، وهي جبال في العيان متصلة، حتى اذا توسطت كانت كل قطعة منها قائمة بذاتها، يطوف بكل قطعة منها الطائف، ودونها جبال رمال لايمكن ان يرتقى الى ذراها الا بمشقة شديدة، وبها بئر ثمود التي قال الله تعالى في الناقة: «لها شرب ولكم شرب يوم معلوم».

١٨ - وتبوك بين الحجر وبين أول الشام على اربع مراحل في نحو نصف طريق الشام. وهي حصن وله عين ماء ونخيل وحائط[٦] ينسب الى النبي(ص). ويقال ان اصحاب الأيكة الذين بعث الله اليهم شعيباً كانوا بها. ولم يكن شعيب منهم، وانما كان من مدين. ومدين على بحر القلزم محاذية لتبوك على نحو ست مراحل. ومدين اكبر من تبوك وبها البئر التي استقى منها موسى عليه السلام لسائمة شعيب، وهي بئر مغطاة قد عمل عليها بيت، وماء اهلها من عين تجري لهم. ومدين اسم القبيلة التي كان منها شعيب، وانما سميت القرية بهم. الا ترى ان الله تعالى يقول: «والى مدين أخاهم شعيبا».

١٩ - والجحفة منزل عامر، وبينها وبين البحر نحو ميلين، وهي في ديار طيء وجبلا طيء منها على مسير يومين، وبها نخيل وزروع قليلة لطيء وبها ماء، ويسكنها بادية من طيء ينتقلون منها في بعض السنة ينتجعون المراعي. وخيبر حصن ذو نخيل كثيرة وزروع.

٢٠ - وينبع حصن به نخيل وماء وزرع، وبها وقوف لعلي بن ابي طالب عليه السلام يتولاه اولاده. وبقرب ينبع جبل رضوي وهو جبل منيف ذو شعاب واودية، ورايته من ينبع كخضرة البقل. وزعم بعض اصحابنا انه طاف في شعابه وفيها ماء كثير واشجار. وهو الجبل الذي تزعم طائفة الكيسانية ان محمد بن علي بن ابي طالب فيه حياً مقيماً. ومنه يحمل حجارة المن الى سائر الآفاق. وفيما بينه وبين ديار جهينة وسائر البحر، ديار السين يسكنونها ببيوت الشعر نحو سبعمائة بيت بادية كالاعراب، ينتجعون المراعي والمياه بزي كزي الاعراب، لا تميز بينهم في خلق ولا خلق، وتتصل ديارهم فيما يلي المشرق بوادي ودان وهو من الجحفة على مرحلة. وبينهم وبين الابواء التي على طريق الحاج في غربيها ستة أميال. وبها رئيس الجعفريين من ولد جعفر بن ابي طالب. وله بالفرع والسابرة ضياع كثيرة وعشيرة

عن أوربا الشمالية وعن آسيا الشمالية والشرقية. كما اشتهرت ايضاً آراؤه الفلكية ومحاولاته في قياس محيط الارض ورأيه في حركاتها .

وقد توفي البيروني في غزنة عام ٤٤٠هـ/١٠٤٨م.

منتخبات من كتاب

في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل او مرذولة (*)

الكلام على جغرافية الهند وأهم مدنها

وأرض الهند من تلك البراري يحيط بها من جنوبها بحرهم المذكور ومن سائر الجهات تلك الجبال الشوامخ. واليها مصاب مياهها، بل لو تفكرت عن المشاهدة فيها وفي احجارها المدملكة الموجودة الى حيث يبلغ الحفر عظيمة بالقرب من الجبال وشدة جريان مياه الانهار واصغر عند التباعد وفتور الجري ورمالاً عند الركود والاقتراب من المغايض والبحر لم تكد تصور ارضهم الا بحراً في القديم قد انكبس بحمولات السيول[٢٩]. وواسطتها هي ما حول بلد «كنوج» ويسمونها «مدديش» أي واسطة الممالك وذلك من جهة المكان لانها فيما بين البحر والجبل ومنها بين الجروم والصرود وفيما بين حديها الشرقي والغربي ومن جهة الملك فقد كان كنوج مسكن عظمائهم الجبابرة الفراعنة، وأرض السند منها في غربها. والوصول من عندنا الى السند من ارض «نيمروز» اعني ارض «سجستان» والى الهند من جانب كابل، على ان ذلك ليس بواجب فالوصول اليها ممكن من كل صقع عند ارتفاع العوائق. ويكون في الجبال المحيطة بأرضهم قوم منهم او مقاربون اياهم متمردون الى الحدود التي ينقطع عندها جنسهم وبلد «باري» وهو في شرق «الكنج» وبينهما مسيرة ثلاثة ايام او اربعة، ونهر «كنج» يخرج من تلك الجبال. وكذلك مخارج اكثر انهارهم منها كما ذكرنا في موضعه. فأما بلدانهم ومسافات ما بينها فالمعمول لمن لم يشاهدها على الاخبار. ان الأخذ من «كنوج» الى الجنوب فيما بين نهري «جون»[٣٠] و «الكنج» يبلغ من المواضع المعروفة الى «ججمو» وهو على اثنى عشر فرسخاً وكل واحد من الفراسخ اربعة اميال اعني «كروه» ثم «ابهابوري» على ثمانية فراسخ ثم «كرهه» على ثمانية، ثم «برهمشل» على ثمانية ثم شجرة «برياك» على اثني عشر وهي على مصب ماء «جون» الى «الكنج» وعندها يمثل الهند بانفسهم بالمثلاث المذكور في كتب المقالات. ومنها الى مصب «الكنج» الى البحر اثنا عشر.

ويأخذ من تلك الشجرة نحو الجنوب بقاع آخر نحو الساحل فمنها الى «ارك تيرك» اثنا عشر، والى مملكة «اوريهار» اربعون، والى «اورد بيشو» على الساحل خمسون، ومنه على الساحل نحو المشرق وهي الممالك التي يليها الآن «جور» وأولها «درور» اربعون، والى «كانجي» ثلاثون، والى «ملمة» اربعون والى «كونك» ثلاثون ومواخرها، واذا اخذت من «باري» مع «الكنج» على جانبه الشرقي فان منه الى «اجودهه» خمسة وعشرون ، والى «بنارسي» المعظمة عندهم عشرون: ثم تنحرف عن سمت الجيوب الى المشرق فالى «شروار» خمسة وثلاثون، والى «باتلي بتر» عشرون، والى «منكيري» خمسة عشر، والى «جنبه» ثلاثون، والى «دوكم بور» خمسون، والى «كنكا ساير» مصب «الكنج» في البحر ثلاثون.

والى مملكة «شلهت» عشرة، والى بلد «بهت» اثنا عشر، ثم ما تيامس فانه يسمى «تلوث» وأهلها «ترو» في غاية سواد اللون فطس على صورة الترك، ويبلغ الى جبال «قامرو» الممتدة الى البحر، وما تياسر فهو مملكة «نيبال». وذكر بعض من سلك تلك البقاع انه تياسر عن استقبال المشرق وهو بـ(تنوت) وانه سار الى «نيبال» عشرين فرسخاً اكثره صعود، وانه بلغ من «نيبال» الى «بهوتيشر» في ثلاثين يوماً وذلك قريب من ثمانين فرسخاً للصعود فيها على الهبوط فضل. وهناك ماء يعبر مرات بجسور من الواح مشدودة بالحبال من خيزرانين ممدودين فيما بين الجبلين من اميال مبنية هناك، وتعبر الاثقال كلها على الاكتاف والماء تحتها على مائة ذراع مزبد كالثلج يكاد يحطم الجبال، وتحمل الاثقال بعد ذلك على ظهور الاعنز. وزعم انه رأى هناك ظباء ذات اربع اعين فان جنسها كذلك الا انه في بعض من غلط الطبيعة. وبعد «هوتيشر» اول حر «التبت» وفيه يتغير اللغة والزي والصورة. ومنه الى رأس العقبة العظمى عشرون فرسخاً. ومن قلتها ترى ارض الهند سوداء تحت ضباب. والجبال التي دون العقبة كالتلال

* منشورات دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد ـ الهند ١٩٥٨ .

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

الصفار. وأرض «التبت» و«الصين» حمراء والنزول اليها يقصر عن الفرسخ. ومن «كنوج» ايضاً فيما بين المشرق والجنوب على غرب «الكنج» الى مملكة «ججاهوتي» ثلاثون فرسخاً، وقصبتها «كجوراهة»، وفيما بينها قلعتها «كوالير» و«كالنجر» من مذكور القلاع. والى «دهال» وقصبتها «تيوري»، والى مملكة «كنكرة» عشرون، وبعد ذلك «ابسور» ثم «نبواس» على الساحل. ومن «كنوج» فيما بين الجنوب والمغرب الى «اسي» ثمانية عشر، والى «سهنيا» سبعة عشرة والى «بزانة» قصبة «كزرات» عشرون.

والمسافة بين كل واحد من «ماهورة» و«كنوج» او ماهوره وبزانة واحدة ثمانية وعشرون، ومن قصد «اوجين» من «ماهورة» كان طريقه على قرى متقاربة لا تتباعد الا بخمسة فراسخ، واقل ويبلغ على خمسة وثلاثين فرسخاً الى بلد تبير يسمى «دودهي»، ثم «بامهور» على سبعة، ثم «بها يلسان» على خمسة وهو ظاهر عندهم واسمه اسم صنمه «مهكال»، ثم الى «دهار» سبعة ومن «بزانة» نحو الجنوب الى «ميقار» والقصبة «دهار» عشرون، ومدينة «اوجين» شرقية عن دهار بسبعة فراسخ، ومن «اوجين» الى «بهايلسان» وهو من «مالوا» عشرة. ومن «دهار» نحو الجنوب الى «بهو مهرة» عشرون. والى «نماور» على شط نهر «كوداور» ستون. وايضاً فمن «دهار» في الجنوب الى وادي «نمية» سبعة، والى «مهرت ديش» ثمانية عشر. والى ولاية «كنكن» وقصبتها «ثانة» خمس وعشرون. ويذكرون ان في براري كنكن المسماة «دانك» دابة تسمى «شرو» ذات اربع قوائم وعلى ظهرها شبه القوائم اربع اخرى نحو العلو ذات خرطوم صغير وقرنين عظيمين تضرب بهما الفيل فتقطعه نصفين وهي على هيئة الجاموس اعظم من «كنده»، ويزعمون انها ربما نطحت دابة ما وشالت بها او بعضها نحو ظهرها فوقعت فيما بين قوائمها العليا فعفنت وتدودت فاخذت في ظهرها ولم تزل تحك الاشجار حتى تعطب، ويقولون انها ربما سمعت بصوت الرعد فظننته حيواناً وقصدته وقلت قلة الثنايا نحوه ووثبت منها اليه فترددت وانحطمت فاما «كندة» فهو كثير بأرض الهند وخاصة حول «الكنج» على هيئة الجاموس اسود الجلد مفلسه ذو غباغب وذو ثلاثة حوافر في كل قائمة ظفر واحد كبير واثنان من الجانبين ذنبه غير طويل وعيناه منحطتان عن الموضع المعهود الى الخد وعلى طرف انفه قرن واحد له انعطاف الى فوق، ويختص البراهمة بأكل لحمه. وشاهدت فتياً منه ضرب فيلاً اعترض له فجرح بالقرن عضده ونطحه. وكنت اظنه الكركدن حتى اخبرني بعض من ورد من سفالة الزنج ان «الكرك» المستعمل قرنه في نصب السكاكين هناك قريب من هذه الصفة ويسمى بالزنجية «انبيلا» بألوان شتى على هامته قرن مخروطي واسع الاسفل قليل الارتفاع سهمه في الداخل اسود والباقي ابيض وعلى هامته قرن مخروطي واسع الاسفل قليل الارتفاع سهمه في الداخل اسود والباقي ابيض وعلى جبهته قرن آخر على صفة الاول ينتصب رقت العمل والنطح وهو يحدده على الاحجار حتى يصير قاطعاً ثاقباً، وله حوافر وذنب كذنب الحمار شعراني. ويوجد التماسيح في انهار الهند كما هي بالنيل حتى ظن الجاحظ بسلامة قلبه وبعده عن معرفة مجاري الانهار وصور البحار ان نهر «مهران» شعبة من «النيل». ولقد يوجد فيها ايضاً حيوانات عجيبة من التماسيح و«مكر» وصنوف السمك المستغربة وحيوان كالزق يظهر للسفن ويعوم ويلعب يسمونه «برلو» واظنه الدلفين او نوعاً منه فقد قيل ان على رأسه شق للتنفس كما للدلفين. وفي انهارهم الجنوبية حيوان يسمى «كراه» وربما يسمى «جلتنت» وايضاً «تندوه» وهو دقيق طويل جداً زعموا انه يرصد من يدخل الماء ويقف فيه انساناً كان او بهيمة فيقصده ويأخذ في الدوران عليه بالبعد منه الى ان يفنى طوله ثم ينقبض وينعقد على ارجله ويصرعه ويهلكه، وسمعت بعضهم يحكي عن المشاهدة ان له راساً كراس كلب وذنباً ذا شعب كثيرة طويلة، يلفها على الحيوان عند الغفلة ثم يجريه بها الى الذنب حتى يلويه عليه ويستحكم الامر فلا ينجو منه. فنعود الى ما كنا فيه ونقول: ان من «بزانة» فيما بين الجنوب والمغرب الى مدينة «انفلواده» سبعون، والى مرتفعات على الساحل خمسون، ومن «انهلوارة» نحو الجنوب الى «لارديش» وقصبتها «بهروج» و«لهنجور» اثنان واربعون وهما على الساحل عن شرق «تانة». ومن «بزانة» نحو الغرب الى «مولتان» خمسون، والى «بهاتي» خمسة عشر، ومن «بهاتي» فيما بين الجنوب والمغرب الى «ارور» خمسة عشر وهي بلدة فيما بين شعبتي ماء «السند»، والى «بمهنوا» المنصورة عشرون، والى «لوهراني» المصب ثلاثون، ومن «كنوج» نحو الشمال منحرفاً قليلاً نحو المغرب الى «لوهراني».

المصب ثلاثون، ومن «كنوج» نحو الشمال منحرفاً قليلاً نحو المغرب الى «شرشارهه» خمسون، والى «بنجور» ثمانية عشر، وهـو على الجبـل وحذائـه في البريـة بلد «تـانيشر»، والى «دهماله» قصبة «جالندهر» عند السفح ثمانية عشر، والى «بلاور» عشرة، ثم نحو المغرب الى «لدة» ثلاثة عشر، ثم الى قلعة «راجكري» ثمانية، ومنها نحو الشمال في كشمير خمسة وعشرون. ومن «كنوج» نحو المغرب الى «ديامو» عشرة، والى «كتي» عشرة، والى «آهار» عشرة، والى «ميرت» عشرة، والى «بانبت» عشرة، وبينهما نهر «جون» والى «كوتيل» عشرة، والى «سنام» عشرة، ثم فيها بين المغـرب والشمال الى «انث هور» تسعة، والى «ججنير» ستة، والى «مندهوكـور» سبعة و«لوهـاور» على شـرق نهر «ايراوه»[31] ثمـانيـة، والى نهـر «جندراهة» اثني عشر، والى «جليم» على غرب مـاء «السند» عشرون، والى «برشاور» اربعة عشر، والى «دنبـور» خمسة عشرة والى «كابل» اثنا عشر، والى «غزنة» سبعة عشر. فاما «كشمير» فانها برية يحيط بها جبال عالية منيعة.

ومن ثنيـة «بهوتيشر» الى كشمـير على ارض «التبت» قريب من ثلاثمائة فرسخ. واهل كشمير رجالة ليس لهم دواب ولا فيلة، ويركب كبارهم «الكتوت» وهي الاسرة، ويحملون على اعناق الرجال ويتعهدون حصانة الموضع فيحتـاطون دائمـاً في الاستيثاق من مـداخلها ودروبهـا ولذلك تعـذرت مخالطتهم. وقد كان فيما مضى يدخلها الواحد والاثنان من الغرباء وخـاصة اليهـود والآن لا يتركـون هنديـاً مجهولاً يدخلها فكيف غيرهم، واشهر مداخلها من قرية «ببرهان» وهي على منتصف الطريق بين نهري «السند» و«جليم»، ومنها الى قنطرة على مجتمع ماء «كشناري» وماء «مهوى» الخارجين من جبال «شميلان» الواقعين الى ماء «جليم» ثمـانية فـراسخ، ومنها مدخل الشعب الذي يخرج منـه ماء «جليم» مسيـرة خمسة ايام في آخره بلد «دوار» المرصد على جانبي النهر، ثم يخرج الى الصحراء وينتهي الى «ادشتان» قصبة كشمير في يومين ينزل فيهما بلد «اوشكـارا» وهو بلد «بـرامولا» عـلى جانبي الوادي. ومدينة «كشمير» اربعة فراسخ مبنية بالطول على حافتي ماء «جليم» وبينهما الجسور والزوارق ومخرجة من جبال «هرمكوت» التي منها ايضاً مخرج «الكنـج» وهي صـرود غير مسلوكـة لا تذوب ثلوجهـا ولا تفنى، ووراءها «مهاجين» اي الصين العظمى. فـاذا خرج مـاء «جليم» من الجبال وامتد مسيرة يومين اخترق «ادشتان» ثم يدخل على اربعة فراسخ منه بطيحة مقدارها فرسخ في فرسخ مزارعهم على شطوطها وما يكسبون منها، ثم يخرج من البطيحة الى بلد «اوشكارا» ويفضي الى «الشعب»، واما ماء «السند» فانه يخرج من جبال «اننك» في حدود الترك .

و«شميـلان» عـلى مسيـرة يـومـين اتـراك يسمـون «بهتاوريان» وملكهم «بهت شاه» وبلادهم «كلكت» و«آسورة» و«شلتاس» ولسانهم التركية، وكشمير من اغاراتهم في بلية. والسالك على اليسار يمتد في العمـارات الى القصبة، وعـلى اليمين الى قرى متصلة على جنوب القصبة ويفضي الى جبل «كلارجك» وهو كالقبة شبيه بجبل «دنباوند» لا ينحسر عنه الثلج ويرى دائماً من حـدود «تاكيشر» و«لوهـادر»، وبينه وبين صحراء كشمير فرسخان، وقلعة «راجكري» عن جنوبه وقلعة «لاهور» عن غربه، وما رأيت احصن منهما. وعلى ثلاثة فـراسخ منـه بلد «راجـاورى» واليـه يبحـر تجـارنـا ولا يتجـاوزونه، فهـذا حد ارض الهنـد من جهة الشمـال. وفي الجبال الغربية منها اصناف الفرق الافغانية الى ان تنقطع بالقرب من ارض «السند». واما الجهة الجنوبية منها فانها البحر وياخذ ساحله من «تيز» قصبة مكران ظاعناً الى ما بين الجنوب والمشرق نحـو ناحيـة «الديبل» اربعـين فرسخـاً، وبينهما «غب قوران» والغب هو كالزاوية والعطفة يدخل من البحر الى البر ويكون للسفن فيه مخاوف وخاصة من جهة المد والجزر، و«الخور» هو شبه الغب ولكن ليس من جهة دخل البحر وانما هو مجيء المياه الجارية واتصاله بالبحر ساكناً، ومخاوف السفن فيه من جهة العذوبة التي لا تستقل بالاثقال استقلال الملوحة بها. وبعد الغب المذكور «منهـه» الصغرى ثم الكبرى ثم البوارج لصوص ومواضعهم «كج» و«سـومنات» وسمـوا بهذا لانهم يتلصصـون في الزواريق واسمها «بيره»، ومن «ديبـل» الى «توليشر» خمسـون، والى «لوهراني» اثنا عشر والى «بكه» اثنا عشر، والى «كبج» معدن المقل و«باروي» سـتـة، والى «سومنـات» اربعة عشر، والى «كنبايت» ثلاثون، ثم الى «اسلول» في يومين، والى «بهروج» ثلاثون، والى سندان، خمسون والى «سـوباره» ستـة، والى «تانه» خمسة، ثم يفضي الى ارض «لاردان»، وفيها «جيمور» ثم «بلبـه» ثم «كـانجي» ثم «درود» ويجيء غب عـظيم وفيـه «سنكلديب» وهي جزيرة «سرنديب» وحوله بلد «بنجياور»

وقد خرب فبنى «جور» ملكهم بدله على الساحل نحو المغرب بلداً سماه «بدمار» ثم يجيء «أوملناره»، ثم «راميشر» بحذاء سرنديب وبينهما في الماء اثنا عشر فرسخاً. ومن «بنجياور» الى «راميشر» اربعون فرسخاً، ومن «راميشر» الى «سبت بند» أي قنطرة البحر فرسخان، وهو سد «رام بن دشرت» الى قلعة «لنك» وهو الآن جبال منقطعة بينها البحر، وعلى ستة عشر فرسخاً نحو الشرق «كهكند» وهي جبال القردة، يخرج ملكها كل يوم مع الجماعات ولهم مجالس مهياة. وقد هيأ أهل تلك الارض لهم الارز المطبوخ فيحملونه اليها على اوراق فاذا طعمت رجعت الى الغياض، وان تغوفل عنها كان في ذلك هلاك الناحية لكثرتها وصولتها. وعندهم انها امة من الناس ممسوخة لاجل معونة رام على محاربة الشيطان وان تلك القرى أوقافه عليها وان من وقع عليها فانشد شعر رام لها ورقى رقياته عليها اصاخت لها وسكنت الى استماعها وأرشدت الضال واطعمت وسقت. فان كان من هذا شيء فهو من جهة اللحن كما تقدم في بلد الظباء. فاما الجزائر الشرقية في هذا البحر وهي الى حد الصين اقرب فانها جزائر «الزابج» ويسميها الهند «سورن ديب» اي جزائر الذهب، والغربية جزائر «الزنج» والمتوسط «جزائر الرم» و«الديبجات» ومن جملتها جزائر «قمير». ولجزائر «ديوه» خاصية هي انها تنشأ فتظهر من البحر قطعة رملية لا تزال تعلو وتنبسط وتنمو حتى تستحكم واخرى منها على الايام تضعف وتذبل وتذوب حتى تغوص وتبيد. فاذا احس أهلها بذلك طلبوا جديدة متزايدة الطراوة فنقلوا اليها النارجيل والنخل والزرع والاثاث وانتقلوا اليها، وتنقسم هذه الجزائر الى قسمين بما يرتفع منها فتسمى «ديوه كوذه» أي «ديبجات» الودع يجمعونها من أغصان نارجيل يغرزونها في البحر، و«ديوه كنبار» تغزل المفتول من ليف النارجيل لخرز المراكب.

وجزيرة «الوقواق» من جملة «قمير» وهو اسم لا كما تظنه العوام من شجرة حملها كرؤوس الناس تصيح، ولكن «قمير»[٣٢] قوم الوانهم الى البياض قصار القدود على صور الاتراك ودين الهنود مخرمي الاذان، وأهل جزيرة «الوقواق» منهم سود الالوان والناس فيهم ارغب ويجلب منهم الابنوس وهو لب شجرة تلقي حواشيها. فأما «الملمع» و«الشوحط» والصندل الاصفر فمن الزنج. وقد كان في غب «سرنديب» مغاص لآلئ فبطل في زماننا، ثم ظهر بسفالة الزنج بعد ان لم يكن فيقولون انه هو قد انتقل اليها وأرض الهند تمطر مطر الحميم في الصيف ويسمونه «برشكال»[٣٣] وكلما كانت البقعة اشد امعاناً في الشمال وغير محجوب بجبل فهذا المطر فيها أغرز ومدته اطول واكثر. وكنت اسمع اهل «المولتان» يقولون ان «برشكال» لايكون لهم. فاما فيما جاوزهم الى الشمال واقترب من الجبال فيكون، حتى ان في «بهاتل» و«اندربيز» يكون من عند شهر «اشار»، ويتوالى اربعة اشهر كالقرب المصبوبة. وفي النواحي التي بعدها حول جبال كشمير الى ثنية «جودري» وهي فيما بين «دنبور» وبين «برشاور» يغزر شهرين ونصفاً أولها «شرابن»، ويعدم فيما وراء هذه الثنية وذلك لأن هذه الغيوم ثقيلة قليلة الارتفاع عن وجه الارض. فاذا بلغت هذه الجبال صدمتها وعصرتها فسالت ولم تتجاوزها ولاجل هذا تعدمه كشمير.

(ص ١٥٧ ـ ١٧٠)

بحار الارض

اما البحر الذي في مغرب المعمورة وعلى ساحل طنجة والاندلس فانه سمي البحر المحيط، وسماه اليونانيون اوقيانوس، ولا يلجج فيه وانما يسلك بالقرب من ساحله. وهو يمتد من عند هذه البلاد نحو الشمال على محاذاة ارض الصقالبة. ويخرج منه خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد الى قرب بلغار بلاد المسلمين ويعرفونه ببحرورنك[٣٤]، وهم أمة على ساحله. ثم ينحرف وراءهم نحو المشرق، وبين ساحله وبين ارض الترك ارضون وجبال مجهولة خربة غير مسلوكة: وأما امتداد البحر المحيط الغربي من ارض طنجة نحو الجنوب فانه ينحرف عن جنوب ارض سودان المغرب وراء الجبال المعروفة بجبال القمر التي تنتج منها عيون نيل مصر، وفي سلوكه غرر لا تنجو منه سفينة.. وأما البحر المحيط من جهة الشرق وراء أقاصي ارض الصين فانه ايضاً غير مسلوك ويتشعب منه خليج يكون منه البحر الذي يسمى في كل موضع من الارض التي تحاذيه. فيكون ذلك اول بحر الصين، ثم الهند. وخرج منه خلجان عظام يسمى كل واحدة منها بحراً على حدة كبحر فارس والبصرة الذي على شرقية تيز ومكران، وعلى غربيه في حيال فرضة عمان، فاذا ما جاوزها بلغ بلاد الشحر التي يجلب منها الكندر، ومر على عدن. وانشعب من هناك خليجان عظيمان احدهما المعروف بالقلزم

وهو ينعطف فيحيط بأرض العرب حتى تصير به كجزيرة، ولأن الحبشة عليه بحذاء اليمن فانه يسمى بهما، فيقال لجنوبه بحر الحبشة، وللشمالي بحر اليمن ولمجموعهما بحر القلزم، وانما اشتهر بالقلزم لأن القلزم مدينة على منقطعة في ارض الشام حيث يستدق ويستدير عليه السائر على الساحل نحو أرض البجة.. والخليج الآخر المقدم ذكره وهو المعروف ببحرالبربر[٣٥] يمتد من عدن الى سفالة الزنج ولا يتجاوزها مركب لعظم المخاطر فيه، ويتصل بعدها ببحر اوقيانوس المغربي، وفي هذا البحر من نواحي المشرق جزائر الزابج، ثم جزائر الديبجات وقمير، ثم جزائر الزنج. ومن اعظم هذه الجزائر المعروفة بسرنديب، ويقال لها بالهندية سيلانديب، ومنها تجلب انواع اليواقيت جميعها ومنها يجلب الرصاص، وسربزه ومنها يجلب الكافور، ثم في وسط المعمورة في ارض الصقالبة والروس بحر يعرف ببنطس[٣٦] عند اليونانيين وعندنا يعرف ببحر طرابزندة لانها فرضة عليه. ويخرج منه خليج يمر على سور القسطنطينية ولا يزال يتضايق حتى يقع على بحر الشام[٣٧] الذي على جنوبيه بلاد المغرب الى الاسكندرية ومصر، وبحذائها في الشمال ارض الاندلس والروم. وينصب الى البحر المحيط عند الاندلس في مضيق يذكر في الكتب بمعبرة هرقليس[٣٨] ويعرف الآن بالزقاق يجري فيه ماؤه الى البحر المحيط، وفيه من الجزائر المعروفة قبرس وسامس ورودس وصقلية وامثالها. وبالقرب من طبرستان بحر فرضة جرجان[٣٩] عليه مدينة ابسكون وبها يعرف، ثم الى طبرستان وأرض الديلم وشروان وباب الابواب وناحية الكلاك ثم الخزر ثم نهر أتل الآتي اليه، ثم ديار الغزية، ثم يعود الى ابسكون. وقد سمي باسم كل بقعة حاذاها ولكن اشتهاره عندنا بالخزر وعند الاوائل بجرجان، وسماه بطليموس بحر ارقانيا، وليس يتصل ببحر آخر.. فاما سائر المياه المتجمعة في مواضع من الارض فهي مستنقعات وبطائح وربما سميت بحيرات كبحيرة افامية وطبرية وزغر بأرض الشام.

من كتاب «القانون المسعودي» ص ٥٣٧

الادريسي

هو ابو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن ادريس بن يحيى المشهور بالادريسي، وتنتسب اسرته الى الشرفاء الادارسة. ولد في مدينة سبتة في المغرب الاقصى في عام ٤٩٣هـ/١١٠٠م، وأمضى طفولته في المغرب، ثم انتقل في صباه الى قرطبة وتلقى العلم في مدارسها. ودرس العلوم والرياضيات، واهتم بدراسة التاريخ والجغرافية. وبدأ الادريسي اسفاره في سنّ مبكرة، فطاف في الاندلس وسواحل اوربا الغربية بما فيها سواحل بريطانيا وفرنسا وشبه جزيرة ايبيريا، كما تجوّل ببلدان شمالي افريقيا. وكان قد زار مصر وآسيا الصغرى من قبل ايضاً.

ويعتبر الادريسي اول جغرافي عربي تنقل على نطاق واسع في القارة الأوربية. وقد استدعاه الملك النورماندي روجر الثاني (الملك رجّار) ملك صقلية فاستجاب لدعوته واقام في صقلية. وانصرف الى تاليف كتاب جغرافي بناء على طلب روجر يصف فيه مملكته وسائر اصقاع العالم ويضع خارطة لبلدان الأرض. وقد انجز فيما بعد كتابه المعروف (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) اذ ماسمي بـ(كتاب رجّار) او (الكتاب الرجّاري). كذلك انجز ايضاً صنع كرة من الفضة رسم عليها خارطة الارض. وقد بلغ وزن الكرة اربعين رطلاً من الفضة. والحق الكتاب المشار اليه بخرائط للاقطار بلغ عددها سبعين خارطة. وقد الف فيما بعد ايضاً كتاب (روض الانس ونزهة النفس) الذي عرف باسم كتاب (المسالك والممالك) إلّا انه لم ينل من الشهرة ما ناله الكتاب السابق.

ويعتبر الادريسي اشهر جغرافي عرفته أوربا، وظل كتابه وخرائطه معتمدة في الدراسات الجغرافية في الجامعات الاوربية، لفترة غير قصيرة، وقد لقّبه بعض المستشرقين بـ(استرابون العرب) كما قال البارون دي سلان DE SLANE عن كتابه بانه لا يقابل باي كتاب سابق له، وقد تميّز الكتاب عن غيره من الكتب الجغرافية العربية بمنهجه العلمي الدقيق حيث اعتمد الادريسي في كتابته على مشاهداته الشخصية وقراءاته في المراجع السابقة العربية منها واليونانية، كما اعتمد ايضاً على ما امدّه به من معلومات الروّاد الذين بعث بهم الملك روجر الى اتخاذ أوربا لاستطلاع اوصافها وتحقيق مواضعها وعلى ما كان يسجله من احاديث الرحالة والتجار والحجاج والمسافرين في السفن التي كانت ترسو في ميناء بالرمو. واتبع في كتابه المذكور المنهج البطليموسي في تقسيم الأرض المعمورة الى الاقاليم السبعة، وكان قد قسم كل اقليم الى عشرة اقسام، ثم تناول شرح كل

قسم من تلك الاقسام بما يضمه من مدن وانهار وجبال وبحيرات وسكان، وقد انفرد الكتاب عن غيره من المؤلفات الجغرافية العربية السابقة بمعلوماته عن منابع نهر النيل، وعن السودان الغربي وعن نهر النيجر. كما انفرد ايضاً بغزارة معلوماته عن القارة الأوربية.

وقد توفي الأدريسي في مدينة سبتة عام ٥٦٠هـ/١١٦٦م.

منتخبات من كتاب

[نزهة المشتاق في اختراق الآفاق]

بعض مدن الاقليم الثالث

مدينة بيت لحم:

سرت من بيت المقدس الى مدينة بيت لحم فوجدت على طريقي عبر سلوان وهي العين التي ابرا فيها السيد المسيح الضرير الاعمى، ولم تكن له قبل ذلك عينان، وبقربها بيوت كثيرة منقورة في الصخر وفوقها رجال قد حبسوا انفسهم فيها عبادة. واما بيت لحم وهو الموضع الذي ولد فيه السيد المسيح فبينه وبين المقدس ستة ايام. وفي وسط الطريق قبر راحيل ام يوسف وام ابن يامن ولدي يعقوب. وهو قبر عليه اثنا عشر حجراً وفوقه قبة معقودة بالصخر. وبيت لحم هناك وفيها كنيسة حسنة البناء متقنة الوضع فسيحة مزينة الى ابعد غاية حتى انه ما ابصر في جميع الكنائس مثلها بناء وهي في وطا من الارض ولها باب من جهة المغرب وبها من اعمدة الرخام كل مليحة وفي ركن الهيكل من جهة الشمال المغارة التي ولد بها السيد المسيح وهي تحت الهيكل وداخل المغارة المذود الذي وجد به. واذا خرجت من بيت لحم نظرت في الشرق منه كنيسة الملائكة الذين بشروا الرعاة بمولد السيد المسيح.

مدينة صيدا:

مدينة صيدا في البلاد الشامية على ساحل البحر المالح فيها سور حجارة ينسب الى امراة كانت في الجاهلية. وهي مدينة كبيرة عامرة الاسواق رخيصة الاسعار، محدقة بها البساتين والاشجار غزيرة المياه واسعة الكور لها اربعة اقاليم هي متصلة بجبل لبنان: اقليم يعرف باقليم جزين وفيه مجرى وادي الحر وهو مشهور بالخصب وكثرة الفواكه، واقليم السربة وهو اقليم جليل واقليم [illegible] واقليم الرامي وهو نهر يشق جبالها ويصب الى البحر. وجميع هذه الاربعة اقاليم تشتمل على نيف وستمئة ضيعة. ويشرب اهلها من ماء يجري اليها من جبلها في قناة. ومن مدينة صيدا الى حصن الناعمة وهو كالمدينة الصغيرة عشرون ميلاً. والناعمة مدينة حسنة واكثر نبات ارضها شجر الخرنوب الذي لا يعرف بمعمور الارض مثله قدراً ولا طيباً ومنها ما يتجهز به الى الشام والى ديار مصر واليها ينسب الخرنوب الشامي وان كان الخرنوب في الشام كثيراً فهو بالناعمة اكثر واطيب. ومن حصن الناعمة الى طرف بيروت اربعة وعشرون ميلاً.

جزر البحرين والغوص على اللؤلؤ:

واهم جزر البحرين اوال وهي مسيرة خمسين مرحلة من بر الفرس واربع مراحل من بر العرب طولها ستة اميال في عرض ستة اميال.. وحاضرة جزيرة أوال اسمها البحرين وهي مدينة عامرة.. وفي هذه الجزيرة غاصة اللؤلؤ في المدينة التي يصل اليها التجار من جميع انحاء الارض ومعهم المال الوفير ويترقبون شهوراً طوالاً موسم الغوص، ويستأجر التجار الغوصة مقابل جعل معلوم يتفاوت مع جودة الصيد واعتقاد التجار بمهارة الغاصة. ويكون الغوص في اغشت[٤٠] واشتنبر[٤١] وقبل هذا اذا كانت المياه صافية. ويصطحب كل تاجر الغواص الذي اكتراه وتخرج المراكب جماعة من الميناء في ماينيف على مئتي دونج، وهي فلك اكبر من الفلك العادي يقسم التجار سطحها الى خمسة او ست بلنجات منفصلة، ومع كل غواص رفيق مساعد اسمه المصفى له نصيب في الكراء يخرج مع الغاصة ادلاء حذاق يعرفون المواضع لأن للاصداف مواضع تغشاها تذهب اليها وتخرج منها حسب الوقت وتعرفها. فاذا خرج الغاصة من جزيرة اوال قادهم الدليل حتى اذا وصلوا الى المواضع المعلومة خلع الدليل ملابسه وغاص ونظر. فاذا وجد المكان مناسباً خرج وأمر بطي الشراع والاناجر (المراسي) وكذلك فعل بقية الدوانج (الزوارق) ويبدا الغواصون في العمل. ويبلغ عمق قيعان الصيد من اثنين الى ثلاثة باعات. ويستر الغواص سوأته ويسدد خياشيمه بالخلنجل وهو دهان من المومياء المذاب مع زيت السمسم ومعه سكين وكيس ويحمل حجراً وزنه اربعة

قناطير او ما أشبه، معلق بخيط رفيع متين. وهو يلقي في الماء من ناحية المركب ويمسك المصفي بهـذا الخيط بينمـا يقف الغواص على الحجر ويمسك الحبل بيديه متاهبـاً للقفز في البحـر، ثم يترك المصفي الحبـل فينزل الغـواص والحجر سريعاً الى قاع الماء وهـو واقف على الحجـر ممسك الحبـل بيديه، فاذا وصل الى القاع جلس وفتح عينيه وجمع عاجلاً كل الاصداف حوله. فاذا ملأ الكيس انتهى عمله والا فانـه يسعى قليلاً دون ان يترك الحبل او الحجر، فاذا تعب صعد الى سطح البحر ليتنفس ثم يغوص ثانية، فاذا امتلأ الكيس جذب المصفي الحبل والكيس وافرغه في البلنج وأرسله ثانياً الى الغواص في البحر، ومادام الغواص يجد الاصداف فهو يستمر في صيدها.

وبعد ساعتين يصعد الغواصون ويلبسون ملابسهم وينامون ويأخذ المصفي في فتح المحار (الصـدف) بحضور التاجر الذي يجمع ما يخرج ويسجله في رمام. ويأكل الجميع قبيل الغروب وينامون طول الليل حتى يبدأ العمل في اليوم التالي بعد الافطار، وهكذا طوال الموسم. فاذا فرغوا من قاع انتقلوا الى غيره حتى ينتهي الموسم بنهاية شهري اغشت وشتنبر ويعودوا الى أوال ومعهم اللآلىء محزومة في اوطاب، وعلى كل وطاب اسم صاحبه وعـلامته، وهـو مغلق مختوم وتسلم الاكياس الى الوالي بمجرد مغادرة السفن. ويأتي يوم البيع فيجتمع التجار ويؤتى بكل وطاب وينادي عـلى اسم صاحبه ثم يكسر الختم وتفرغ اللآلىء في ثلاثـة انواع من (الغـرابيل) ذات ثقـوب تختلف اتساعـاً، ثم تباع الكميـة بالمناداة. فاذا أراد التاجر ان يحتفظ بها قيدت باسمه وإلا فانه يبيعها ويقبض ثمنها نقداً وينصرف الجميع مغتبطين.. ويأخذ صـاحب الميس اتاوة معلومـة يدفعهـا التجار وهي تجمع باسمه اثناء البيع وترسل اليه. ويحتفظ صاحب أوال بـاللآلىء النادرة يـرسلهـا للخليفـة. واللؤلؤ ينمـو داخـل الصدفة.. ويقول سكان (بحر العرب) انها تنمو حسب امطار شهر فبراير.. فاذا لم تمطر في ذلك الوقت لم يجدهـا التجار طوال العام. وهذه مسائل ثابتة لا يشك في شأنهـا احد من سكان البلاد.

وتعلم حرفة الغوص ويدفع للتمرن عليها بعض المال فان الغواص يتعلم كيف يتنفس من آذانه. ويحدث في بدء تعليمه ان تصاب الآذان بالتهاب حاد ويخرج منها صديـد وتعالج بالعقاقير. وتدفع احسن الاجور للغواص الذي يبقى في الماء اكثر من غيره وهم يعرفـون بعضهم تحت الماء ولا يعتدون على حدود بعضهم البعض ولا يدعون التمييز على غيرهم ولكنهم يتبارون في نشاطهم. واغلب مغاصات اللؤلؤ في بحر العرب وبها ثلاثمئة مشهورة مطروقة. ولقد ذكرنـا اغلبهـا في مواضعهـا اي في الكـلام عن سـواحـل البحـار والجزائر. ومغاصات هذا البحر اغنى واكثر غلة من مثيلاتها بالهند والسند ولذا أسهبنا في وصفها.

مدينة اغمات:

مدينة يكتنفها جبل درن.. فاذا كان زمن الشتاء تحللت الثلوج النازلة بالجبل فيسيل ذوبانها الى المدينة وربما جمد به النهر في وسطها حتى يجتاز الاطفال عليه وهو جـار فلا يتكسر لشدة جموده، وهذا شيء عايناه بها غير ما مرة.

ومدينة اغمات اهلها من الهوارة من القبائل المتبربرين بالمجاورة وهم أملياء تجار مياسر، يدخلون الى بلاد السودان باعداد الجمال الحاملة قناطير الاموال من النحـاس الاحمر والملون والاكسية وثياب للصوف والعمائم والمآزر وصنوف النظم من الزجاج والاصداف والاحجار وضروب من الافاوية والعطر وآلات الحديد المصنوع، وما منهم رجل يسفر عبيده ورجاله الا وله في قوافلهم المئة جمل والسبعون والثمانون جملاً كلها موقرة ولم يكن من دولة الملثم أحد اكثر منهم اموالاً ولا أوسـع منهم اموالاً ولا اوسـع منهم اجوالاً وبـأبواب منازلهم علامات تدل على مقادير اموالهم. وذلك ان الرجل منهم اذا ملك اربعة آلاف دينار يمسكها مع نفسـه وأربعة آلاف يصرفها في تجارته اقام على يمين بابه وعن يساره عرصتين من الارض الى السقف، وبنيانهم بالآجر والطوب والطين اكثر، فاذا مر المخاطر بدار او نـظر الى تلك العرص مـع الابواب قائمة، عدها فيعلم من عدها كم مبلغ صاحب الدار لأنه قد يكون من هذه العـرص خلف الباب اربـع او ست مع كـل عضادة (خشبة جانب الباب) اثنتان وثلاث.

وأما الآن في وقت تاليفنا لهذا الكتاب فقد اتى على اكثر اموالهم ماكان بايديهم من نعم الله ، ولكنهم مع هذا أهلها مياسير اغنياء لهم نخوة واعتزاز لا يتحولون عنه .

مدينة مراكش:

وشمال هذه المدينة (اغمات) وعلى ١٢ ميلا منها مدينة بناها يوسف بن تاشفين في صدر سنة ٤٧٩هـ بعد ان اشترى أرضها من أهل أغمات بجملة أموال اختطها له ولبني عمه. وهي في أوطأ من الارض ليس حولها شيء من الجبال الا جبل صغير يسمى ايجليز. ومنه قطع الحجر الذي بنى به قصر أمير المسلمين علي بن يوسف تاشفين وهو المعروف بدار الحجر. وليس في مدينة مراكش حجر البتة الا ما كان من هذا الجبل وانما بناؤها بالطين والطوب والطوابي المقامة من التراب.. وماؤها الذي تسقى به البساتين مستخرج بصنعة هندسية حسنة. استخرج ذلك عبدالله بن يونس المهندس. وبسبب ذلك ان ماءهم ليس ببعيد الغور موجود اذا احتفر قريباً من وجه الارض. وذلك ان هذا الرجل المذكور وهو عبدالله بن يونس جاء الى مراكش في صدر بنائها، وليس بها الا بستان واحد لأبي فضل موسى امير المسلمين المقدم ذكره. فقصد الى اعلى الارض مما يلي البستان فاحتفر له بئراً مربعة كبيرة التربيع ثم احتفر منها ساقية متصلة الحفر على وجه الارض ومر يحفر بتدريج من أرفع الى اخفض متدرجاً الى أسفله بميزان حتى وصل الماء الى البستان وهو منسكب مع وجه الارض يصب به. فهو جار مع الايام لا يفتر واذا الناظر الى مسطح الارض لم ير بها كبير ارتفاع يوجب خروج الماء من قعرها الى وجهها، وانما ذلك عالم بالسبب الذي استخرج به ذلك الماء. والسبب هو الوزن للارض. فاستحسن ذلك امير المسلمين من فعل عبيدالله بن يونس واعطاه مالاً واثواباً واكرم مثواه مدة بقائه عنده.

ثم ان الناس نظروا الى ذلك ولم يزالوا يحفرون الارض ويستخرجون مياهها الى البساتين حتى كثرت البساتين والجنات واتصلت بذلك عمارات مراكش وحسن قطرها ومنظرها.

ومدينة مراكش في هذا الوقت من اكبر مدن المغرب الاقصى لانها كانت دار امارة لمتونه ومدار ملكهم وملك جميعهم، وكان بها اعداد قصور لكثير من الامراء والقواد وخدم الدولة. وأزقتها واسعة ورحابها فسيحة ومبانيها سامية واسواقها مختلفة وسلعها نافقة. وكان بها جامع بناه اميرها يوسف فلما كان في هذا الوقت وتغلب عليها المصامدة تركوا ذلك الجامع معطلاً مغلق الابواب ولا يرون الصلاة فيه. وبنوا لانفسهم جامعاً يصلون فيه.

مدينة داي:

ومدينة داي في أسفل جبل خارج من جبل درن وهي مدينة بها معدن النحاس الخالص الذي لا يعدله غيره من النحاس بمشارق الارض ومغاربها وهو نحاس حلو لونه الى البياض يتحمل التزويج ويدخل في لحام الفضة وهذا المعدن ينسبه العوام الى السوس لان بينهما مسافات ايام كثيرة ومن هذا المعدن يحمل الى سائر البلاد ويتصرف به في كثير من الاعمال.

ومدينة داي صغيرة لكنها كثيرة عامرة، والقوافل عليها واردة وصادرة. ويزرع بها وبارضها كثير من القطن، ولكنه بمدينة تادلة يزرع اكثر مما يزرع بمدينة داي. ومن مدينة تادلة يخرج القطن كثيراً ويسافر به الى الجهات، ومنه كل ما يعمل من الثياب القطنية ببلاد المغرب الاقصى ولا يحتاجون من قطنها الى غيره من انواع القطن المجلوب من سائر الاقطار.

مدينة فاس:

ومدينة فاس مدينتان بينهما نهر كبير يأتي من عيون تسمى عيون صنهاجة. وعليه في داخل المدينة ارجاء كثيرة تطحن بها الحنطة بلا ثمن له خطر. والمدينة الشمالية منها تسمى القرويين وتسمى الجنوبية الاندلس. والاندلس ماؤها قليل لكن يشقها نهر واحد يمر باعلاها وينتفع منه ببعضها. واما مدينة القرويين فمياهها كثيرة تجري منها في كل شارع وفي كل زقاق ساقية متى شاء أهل الموضع فجروها فغسلوا مكانهم منها ليلاً فتصبح أزقتهم ورحابهم مغسولة، وفي كل مدينة منها جامع ومنبر وامام. وبين المدينتين ابداً فتن ومقاتلات. وبالجملة ان اهل مدينتي فاس يقتل بعضهم بعضا.

وبمدينة فاس ضياع ومعايش ومبان سامية ودور وقصور، ولاهلها اهتمام بحوائجهم ومبانيهم وجميع آلاتهم، ونعمها كثيرة والحنطة بها رخيصة الاسعار جداً دون غيرها من البلاد القريبة منها، وفواكهها كثيرة وخصبها زائد. وبها في كل منها عيون نابعة ومياه جارية، وعليها قباب مبنية ودواميس محنية ونقوش وضروب من الزينة، وبخارجها

الماء مطرد نابع من عيون غزيرة. وجهاتها مخضرة مونقة وبساتينها عامرة وحدائقها ملتفة. وفي اهلها عزة ومنعة.

بحيرة بنزرت:

وهذه البحيرة من اعاجيب الدنيا، وذلك ان بها اثني عشر نوعاً من السمك يوجد منها في كل شهر نوع لا يمتزج بغيره من أصناف السمك فاذا تم الشهر لم يوجد شيء من ذلك النوع في الشهر الآتي صنف من السمك آخر غير الصنف الاول لا يمتزج بغيره، هكذا لكل شهر نوع من السمك لا يمتزج بسمك غيره الى كمال السنة. هكذا في كل عام، وهذه الاثنا عشر نوعاً من الحوت التي ذكرناها هي البوري والقاجوج والمحر والطلنط والاشبلبينيات والشبلة والقاروص والعاج والجوجة والكحلاء والطنفلو والقلا.

ويتصل بهذه البحيرة من جهة الجنوب مع انحراف الى الغرب بحيرة ثانية تسمى تينجة وطولها ٤ أميال في عرض مثلها وبينهما فم تتصل منه مياه احداهما بالاخرى. وفي هاتين البحيرتين أمر عجيب وذلك ان ماء بحيرة تينجة عذب وماء بحيرة بنزرت ملح، وكل واحدة من هاتين البحيرتين تصب في اختها ستة اشهر، فلا بحيرة تينجة يتملح ماؤها ولا يعذب ماء بحيرة بنزرت، وهذا ايضاً عجب من عجائب هذا الصقع.

مدينة طليطلة:

مدينة طليطلة من طلبيرة شرقاً وهي مدينة عظيمة القطر كثيرة البشر حصينة الذات لها أسوار حسنة ولها قصبة فيها حصانة ومنعة. وقليلاً ما رئي مثلها اتقاناً وشماخة بنيان وهي عالية الذرى حسنة البقعة زاكية الرقعة. وهي على ضفة النهر الكبير المسمى تاجة ولها قنطرة من عجيب البنيان وهي قوس واحدة والماء يدخل تحت ذلك القوس كله بعنف وشدة جري. ومع آخر القنطرة ناعورة ارتفاعها في الجو تسعون ذراعاً وهي تصعد الماء الى اعلى القنطرة والماء يجري على ظهرها فيدخل المدينة.

ومدينة طليطلة كانت في أيام الروم دار مملكتهم وموضع قصدهم، ووجد أهل الاسلام فيها عند افتتاح الاندلس ذخائر كادت تفوق الوصف كثرة، فمنها انه وجد بها سبعون تاجاً من الذهب مرصعة بالدر واصناف الحجارة الثمينة، ووجد بها الف سيف مجوهر ملكي. ووجد بها من الدر والياقوت اكياس وأوساق (حمولة). ووجد بها من انواع آنية الذهب والفضة ما لا يحيط به تحصيل. ووجد بها مائدة سليمان بن داود وكانت فيما يذكر من زمردة وهذه المائدة اليوم في مدينة رومة ولمدينة طليطلة بساتين محدقة بها وانهار جارية مخترقة ودواليب دائرة وجنات يانعة وفواكه عديمة المثال لا يحيط بها تكييف ولا تحصيل ولها من جميع جهاتها اقاليم رفيعة وقلاع منيعة تكتنفها.

رومة :

هي على جانبي نهر الصفر[٢] وهي مدينة مشهورة ومقر خليفة النصارى المسمى بالبابا وهي على جنوبي خور البنادقة. وبلاد رومة غربي فلفرية دور سورها اربعة وعشرون ميلاً وهو مبني بالآجر، ولها واد يشق وسط المدينة وعليه قناطر يجاز عليها من الجهة الشرقية الى الغربية. وامتداد كنيسة رومة ستمئة ذراع في مثله وهي مسقفة بالرصاص ومفروشة بالرخام وفيها اعمدة كثيرة عظيمة، وعلى يمين الداخل من آخر ابوابها حوض رخام عظيم للمعمودية وفيه ماء جار ابداً. وفي صدر الكنيسة كرسي من ذهب يجلس عليه البابا، وتحته باب مصفح بالصفحة يدخل منه الى سرداب فيه مدفون بطرس حواري عيسى. ولهذه المدينة كنيسة اخرى مدفون فيها بولس. وبحذاء قبر بطرس حوض رخام منقوش عظيم فيه فرش الكنيسة وستورها التي تزين بها في اعيادهم.

الهوامش

(1) KIMBLE, GEORGE, T., GEOGRAPHY IN THE MIDDLE AGES, LONDON 1938, P.78.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٧.

(٣) ضياء الدين علوي ـ الجغرافية العربية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ، (تعريب وتحقيق عبدالله الغنيم وطه محمد جاد) ـ الكويت ١٩٨٠، ص ٢٠٩ .

(٤) المقصود بها (ليبيا).

(٥) المقصود به البحر المتوسط .

(٦) المقصود بهما الجبل الاخضر .

(٧) قسم اداري .

(٨) المرحلة هي ما يقطعه المسافر في يوم واحد ، وتقدر بحوالي (٣٥) كيلومترا.

(٩) المقصود بها تونس .

(١٠) المستريح من السفر .

(١١) الميل يساوي حوالي ١٩٧٣ متراً .

(١٢) وهو ظهر السلحفاة البحرية يتخذ منه السوار ويشبه العاج .

(١٣) الجزر الاندنوسية .

(١٤) جزر النكوبار .

(١٥) الاصنام .

(١٦) المقصود بها صحراء سيناء .

(١٧) المقصود به البحر المتوسط .

(١٨) وهي تعرف اليوم باسم بحيرة المنزلة.

(١٩) المقصود بها صحراء سيناء التي تاه فيها بنو اسرائيل عند خروجهم من مصر .

(٢٠) نوع من الجمال .

(٢١) المقصود به الجزء من المحيط الهادي الواقع شرقي الصين ، ويعتبر بحر الصين الجنوبي جزءاً منه .

(٢٢) خليج بنغالة .

(٢٣) المقصود به بحر الصين الجنوبي .

(٢٤) المقصود به خليج السويس، وكان يطلق هذا الاسم على البحر الاحمر بكليّته .

(٢٥) وهي ميناء كان يقع بجوار ميناء العقبة الحالي (ايلات).

(٢٦) بستان .

(٢٧) بيت المقدس .

(٢٨) المقصود بالبريد هنا ستة اميال عربية.

(٢٩) الحديث هنا عن سهل السند .

(٣٠) نهر براهمابترا .

(٣١) نهر ايروادي.

(٣٢) كمبوديا.

(٣٣) الفصل المطير .

(٣٤) بحر البلطيق .

(٣٥) بحر الصومال .

(٣٦) البحر الاسود .

(٣٧) البحر المتوسط .

(٣٨) مضيق جبل طارق .

(٣٩) بحيرة ايسيق كول .

(٤٠) شهر آب .

(٤١) شهر ايلول .

(٤٢) نهر التيبر.

الدكتور احمد عبدالحليم عطية
- القاهرة -

في الكتابات الفلسفية العربية الحديثة

الفلسفة الاسلامية والغربية الوسيطة
من خلال اتيين جيلسون

تفاعل الفكر العربي منذ مراحله الاولى مع الفكر الغربي ، وذلك منذ حركة الترجمة الاولى من اليونانية الى العربية منذ عصر المامون . ومازلنا في فكرنا المعاصر نرتبط ارتباطاً وثيقاً بانجازات ذلك الفكر الذي يمثل بالنسبة لنا اطاراً نظرياً ونسقاً معرفياً للتفكير، ونحيا على قوانين التفكير التي كشف عنها ارسطو ، ولايزال الغرب المعاصر مديناً بانجازته وتفوقه ابستمولوجياً لذلك التفاعل الفكري في تصوراته النظرية وطرائقه في التفكير

ومن اجل ان تتوفر لدينا رؤيا فكرية لانجازات ذلك الفكر ينبغي علينا تمثله واستيعابه وتحديده في نطاق اطاره التاريخي والاجتماعي .

في اطار هذه العلاقات المتبادلة بين الفكر العربي والغربي كتب كثير من الغربيين مؤرخين تلك العلاقات والتفاعلات في دراسات جيدة. وتنبهنا نحن لذلك النوع من الدراسات التي تتناول الفكر المقارن. فبحث عبدالرحمن بدوي «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية»، وبحث آخرون في الفكر العربي وتاثيره على اوربا في القرون الوسطى. ونسعى في هذه الدراسة وغيرها لتناول الفكر الغربي في الثقافة العربية المعاصرة. ونعرض في هذا البحث لاحد هؤلاء الفلاسفة الذين اعتمد عليهم باحثو الفلسفة العرب المعاصرون خاصة في كتاباتهم الفلسفية المختلفة سواء اليونانية او الغربية في العصور الوسطى والحديثة مترجمين اعماله او عارضين لها متخذين منها سنداً لتاكيد وتدعيم كتاباتهم، او متجاوزين هذا المستوى الى تبني او معارضة تفسيراته احياناً او مناقشة احكامه واعادة النظر فيما طرحه من قضايا احياناً اخرى . ذلكم هو مؤرخ الفلسفة واحد مؤسسي التوماوية الجديدة في فرنسا اتيين جيلسون (E. Gilson) ومهمتنا هنا عرض المواقف المختلفة التي اتخذتها الكتابات العربية في تعاملها مع مؤرخ الفلسفة الكبير مشيرين الى طبيعة هذه المواقف سواء اكانت تابعة تكتفي بالترجمة والعرض فقط ام ناقدة محللة تسعى الى الحوار والجدل وتحليل مايصدره من احكام ، من اجل إعطاء صورة حقيقية لهذه المواقف ومنطلقاتها من جهة ورسم صورة للفيلسوف التوماوي الفرنسي من جهة ثانية ثم وهذا هو المقصد النهائي مناقشة بعض ما اثاره من قضايا الفلسفة الاسلامية او بمعنى ادق حول تاثير هذه الفلسفة على الفلسفة الاوربية في العصور الوسطى .

يتناول عبدالرحمن بدوي، جيلسون في اطار الحركة التوماوية الجديدة في ترجمته كتاب آ. بنروبي «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا». كما يعتمد عليه اعتماداً كاملاً في كتابه «فلسفة العصور الوسطى». يسعى جيلسون - كما يبين لنا بدوي من ترجمته - سواء اكان ذلك بابحاثه ام بتعليمه، ام بالمجموعة التي يديرها من فلسفة العصر الوسيط الى ان يسهم في نهضة التوماوية في فرنسا.

ويرى في كتابه عن التوماوية (نسبة الى القديس توما الاكويني) وهو كتاب كثيراً ما اعتمد عليه الباحثون العرب في فلسفة العصر الوسيط - ان القديس توما هو المحرك الحقيقي للفلسفة في العصور الحديثة. [وهو موقف نجده لدى الأب جورج شحاته قنواتي] ويحتج بشدة على اهمال دراسة فلسفة العصور الوسطى في الجامعات. ولايتردد في ان يؤكد «ان من ينظر الى القرن الثالث عشر بدون تحيز يرى ان هذا القرن ليس اقل ثراء في الامجاد الفلسفية من عصر ديكارت وليبنتز او عصر كانط واوجست كونت. وهو يدعو الى ان للفلسفة التوماوية مذهباً من العالم وتفسيراً شاملاً للكون يستند الى وجهة نظر العقل ولايقر بتصور التوماوية على انها استمرار للافلاطونية المحدثة: «ان نعمل من القديس توما افلوطينياً او حتى مشايعاً لافلوطين معناه الخلط بينه وبين اعدائه الذين حاربهم بكل قوة»، «إن اله القديس توما ليس إله افلوطين بل هو الاله المسيحي عند اوغسطين، والانسان عند القديس توما الانسان عند افلوطين بل الانسان عند ارسطو طاليس. وفلسفة القديس توما في نظر جيلسون غنية بالجمال كما ان شعره حافل بالفكر ... وإذا سلمنا بإن الفلسفة ينبغي الا تحد بالعناصر التي تستعيدها، بل بالروح التي تشيع فيها فلن نر من هذا المذهب افلوطينية ولا ارسطاطالية، بل قبل كل شيء مسيحية»[1].

ويشير عبدالرحمن بدوي في كتابه «فلسفة العصور الوسطى» - الذي ينقل عن جيلسون - اشارة سريعة في نهاية تصديره تظهر اعتماده الكبير على المؤرخ الفرنسي في مجمل كتابه[2] فهو يستخدم نفس عناوين جيلسون ومحتوى مادته العلمية في حديثه عن: مشكلة الفلسفة المسيحية [ص ١ - ٥] وفكرة الفلسفة المسيحية [٦ - ١٤] وهي نفس عناوين ومحتوى مادة الفصلين الاول والثاني لكتاب «روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط» - الذي ترجمه بتصرف «عرض وتعليق» امام عبدالفتاح امام - اللذين يشغلان صفحات [٣ - ٣٠]، [٣١ - ٦٢]، وفي نفس الاطار يمكن مقارنة ماكتبه بدوي عن القديس اوغسطين، والقديس بونافنتورا والقديس توما الاكويني بكتب جيلسون عنهم. ويستعين براي جيلسون عن ابيلارد، الذي يراه مبالغاً فيه، كما يستعين بنفس استشهاد جيلسون باحدى فقرات فيورباخ في «جوهر المسيحية» عن وجود فلاسفة مسيحيين وعدم وجود فلسفة مسيحية؛ ويناقش اصطلاح «الفلسفة المسيحية» بالتفصيل كما لدى جيلسون.

ويرتبط بهذا الموقف ويدور في نفس الاطار يوسف كرم، الذي يعتمد في كتابه «تاريخ الفلسفة الاوربية في العصرالوسيط» اعتماداً كبيراً حتى في العنوان على جيلسون. رغم انه لايذكره في الهوامش حيث قدم لنا في احدى تنبيهاته [ص ١١] مبرراً لعدم احالته الى مواضع الآراء التي اوردها من هذا الكتاب [رغم انه اول كتب فلسفة العصر الوسيط وكان ينبغي عليه بيان ذلك] - «وذلك تفادياً للتضخم واعتقاداً منه بقلة نفع مثل هذه الاحالة لان المراجع الاصلية لاتينية وعزيزة المنال في الغالب، ولان هذا القسم من تاريخ الفلسفة ليس موضع دراسة خاصة في الشرق» - وتلك مبررات غير كافية تماماً لعدم اشارته لمصدره بل هي ادعى الى ذلك - «مكتفياً بوضع ثبت بالمراجع ضمنه ملاحظاته للعون على استكشاف مواضع الاراء وعلى الشروح في الدراسة الخاصة»[3].

ويشير في ثبت مراجعه الى سلسلة دراسات في الفلسفة الوسيطة تنشر باشراف جيلسون ابتدا من علم ١٩٢٢ ومن بينها معظم كتبه ويذكر ايضاً مجلته المهمة - التي اعتمد عليها غالبية الباحثين العرب - (Archives d'histoire litteraire et doctrinal du moyen age وهي مجلة توجه عناية خاصة الى علاقة الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط بالفلسفة الاسلامية استناداً الى الترجمات اللاتينية، ينشرها «جيلسون» و«تيري». ويشير كرم في مراجعه عن اوغسطين الى كتاب جيلسون المهم عنه «مدخل الى دراسة القديس اوغسطين» ١٩٢٩ Introduction al' .étude de Saint Augustin 1929 ويشير الى انه رغم كون العنوان متوضعاً فإن الكتاب يتناول المذهب كله وفيه ثبت منفصلاً للمراجع وملاحظات عليها. كما يشير الى كتابه عن القديس بونافنتورا [اجمل كتب المؤلف]

كما يصفه ويستخدم ماكتبه جيلسون عن «التوماوية» في الفصل الذي كرسه للقديس توما[1] .

والحقيقة ان كرم يعتمد اعتماداً كبيراً على جيلسون. وقد اكد ذلك علي زيعور في كتابه عن «اوغسطينوس» حيث يعلق على ماكتبه كرم «بإنه يقتبس دون ان يشير الى ذلك عن جيلسون في كل ماكتبه عن القديس اوغسطين»[2] . ينتمي كتاب كرم المشار اليه في علاقته بجيلسون الى نفس الموقف الاول الذي يكتفي بالنقل والترجمة واتخاذ جيلسون مصدراً وسنداً «لكتاب تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط .. فهو الحجة في ذلك . وربما نجد مبررات عديدة فيما يتعلق بما قدمه يوسف كرم الذي اكتفى بدور المؤرخ وقدم كتابه في وقت مبكر بالنسبة للدراسة الفلسفية في الجامعات العربية . الا ان ذلك لايبرر انتقاد زيعور الصائب الذي لم يبرء منه زيعور نفسه رغم ان كتابه احدث - بفترة تقرب حوالي اربعين عاماً - من كتاب كرم ، ومن هنا ينتمي هو الآخر لنفس الموقف الذي ينتقده.

تكثر استشهادات زيعور - على امتداد صفحات كتابه عن اوغسطين - بجيلسون فيما يرد به على وجه الى فلسفة العصر الوسيط من «تهم ومآخذ» مبيناً اعتماد النهضة الاوربية على تلك الفلسفة وعلى عدم وجود فلسفة مسيحية ياتي بتوكيد جيلسون في «روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط» بإن اتهامها بإنها ليست فلسفة او بإنها لاهوت صرف هو عمل غير فلسفي .» تستطيع فلسفة ما ان تستلهم الوحي وتكون حقيقية واذا ماكانت حقيقية فما ذلك إلا لانها فلسفة جيدة»[٦٤] . يتقبل زيعور احكام جيلسون تقبلاً كاملاً ودون مناقشة فهو عنده من اشهر الباحثين المتعمقين في الدراسات حول الفلسفة المسيحية[٦٥] التي احدثت تاثيراً في تطور الفلسفة [٦٩] لهذا فهو يعتمد على جيلسون في بيان موقف ترتوليان الرافض للفلسفة اليونانية [٨٤] [٩٢] .

ويتوقف كثيراً في حديثه عن اوغسطين عند كتابات جيلسون عنه: حين يعرض المنهج الاوغسطيني في الالهيات [١٤٣] وفي عرض النظرية المهمة ذات التاثير القوي في العصور الوسطى ، القائلة ان الله شمس العقول قبل كل شيء لاظهار ان الله هو العلم الباطني [١٥٦] ويستشهد به في اقل من نصف صفحة ثلاث مرات [١٥٧] ويتخذه مصدراً في حديثه عن المحبة باعتبارها الفكرة المركزية عند اوغسطين[١٥٨] وفي حديث الاخير عن المدة الزمنية التي خلق بها الله العالم[١٦٣] [١٦٩] وحين يعرض لعلم النفس الاوغسطيني [١٩٣] والنعمة الالهية [٢٠٤] وحين يعرض لنظرية المعرفة للمدركات المادية والمعرفة الحسية[٢٠٧] وحين يقارن افلاطون واوغسطين [٢١٠] ويستخدم نفس افكار وعبارات جيلسون حين يقارن اوغسطين وديكارت [٦٦] [٢١٠] ويعتمد على مدخل جيلسون لدراسة اوغسطين حين يتناول السعادة الاوغسطينية والمعرفة [٢١٩ - ٢٢٠] وحين يتناول المدينة الارضية يعتمد على كتاب جيلسون Les métamorphoses de la cité de Dieu ويكرر استخدامه كمدخل لدراسة اوغسطين في حديثه عن القانون والمجتمع [٢٣٠] وفي حديثه عن فلسفة التاريخ في «مدينة الله» التي كان لها تاثيرها في فلسفة التاريخ بل ربما في التاريخ نفسه كما يقول جيلسون [٢٤٠] [٢٤٦] وفي ختام حديثه عن اوغسطين يذكر انه كان لاهوتياً وفيلسوفاً واخلاقياً .. وفوق كل شيء يبدو معاصراً لكل الاجيال ، جدته لاتبلى، «عظمته في تجدده المستمر في انه يحيا مع كل حيّ عبر العصور»[٢٦٩] كما يعتمد على كتاب «الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط» في حديثه عن بويثيوس[٢٩٠ - ٢٩٢]. استشهادات عديدة توضح ان الاستاذ اللبناني ليس اقل من سابقه المصري اعتماداً على مؤرخ فلسفة العصر الوسيط الفرنسي التوماوي جيلسون فهو مصدر هام يتبعه كل منهما بلا مناقشة .

وكان امام عبدالفتاح امام اكثر وضوحاً من تقديمه «روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط» الى العربية باسم صاحبها اتين جيلسون فلم يصف العمل الذي قام به بإنه ترجمة بل اكتفى فقط بوصفه بإنه «عرض وتعليق» وربما قصد بذلك ان يتحاشى التصريح بالترجمة عن الفرنسية . يقول موضحاً طبيعة جهده «لقد راينا ان «نعرض» هذه الدراسة لا ان نترجمها حرفياً ذلك لاننا نهدف اساساً الى تعريف القارىء باهم مشكلات هذه الفترة وقد يحتاج ذلك ان نضيف شيئاً او نوضح فكرة كانت غامضة ، او ان نحذف مانراه غير جوهري لعرض الفكرة الرئيسية في الكتاب [المقدمة:ك] ! فربما لاتصلح الهوامش للتعليق او التوضيح على النص الاصلي وربما لايجدي في ذلك مقدمة تعرض للعمل وتناقشه .

وفي تقديمه للطبعة الاولى يحدثنا عن «التوماوية الجديدة» نشاتها وانصارها ومنهم جيلسون «الذي يعد من اكبر المتخصصين في فلسفة العصر الوسيط» ويعدد كتاباته الفلسفية المختلفة ومنها «روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط» وهو «دراسة تشمل اهم المشكلات التي شغلت اذهان المفكرين في العصر الوسيط وهي تبدا عادة باثارة مشكلة الفلسفة في العصر الوسيط ، ثم بتحديد معنى هذه الفلسفة واخيراً يعرض المشكلات الفلسفية اللاهوتية التي اهتم بها فلاسفة هذا العصر» . وهذا الكتاب يعد خير كتاب على الاطلاق عالج موضوع الفلسفة المسيحية ومكانتها بين الفلسفة اليونانية من ناحية والفلسفة الحديثة من ناحية اخرى بل وامتداد اثرها على الفلسفة المعاصرة من ناحية ثالثة(٦) .

ويناقش المؤلف في بداية كتابه هذا ، الشكوك التي اثيرت حول وجود الفلسفة المسيحية ذاتها، لينتهي الى ان القول بإن فترة العصر الوسيط كانت صفراً قولٌ لامعنى له من اي وجه ، لان ذلك يلغي جانباً كبيراً من التراث النظري المسيحي من ناحية ولايفسر لنا من ناحية اخرى كيف جاءت الافكار اللاهوتية الكثيرة الموجودة في الفلسفة الحديثة خصوصاً عند الديكارتيين . ثم يحدد لنا في فصل تالٍ ملامح الفلسفة المسيحية ويبدا بعد ذلك في دراسة موضوعات الفلسفة المسيحية واولها بالطبع هو «الله» الذي يرى جيلسون ان الخاصة الاساسية له في الفكر المسيحي هي الوحدانية والخلق وتلك فكرة تبرز اصالة الفلسفة المسيحية لان اليونانيين لم يعرفوا شيئاً عن فكرة الخلق، ويتابع المؤلف عرض هذه الفكرة بالتفصيل في الفصل الرابع ثم يتحدث في الفصل الخامس عن العلاقة بين الله والعالم وعن التفاؤل المسيحي وعن مجد الله . ثم يخصص حديثاً طويلاً عن الانسان من جميع جوانبه، ثم يتحدث عن المعرفة ويخصص فصلاً عن الحب وآخر عن حرية الارادة ثم فصلين عن الاخلاق وثلاثة فصول اخيرة عن وجهة نظر الفلسفة المسيحية من الطبيعة والتاريخ والفلسفة . امانة كاملة في متابعة جيلسون ودقة متناهية العرض والتعليق الذي قدمه امام عبدالفتاح.

لم يقتصر التعامل مع كتابات جيلسون على مؤرخي الفلسفة الغربية: بدوي وكرم وزيعور، رغم ان هذا هو الجانب الاساس في جهد جيلسون والصورة الغالبة التي عرف بها في العربية بل نجد اهتمامات متنوعة بجوانب مختلفة من كتابات جيلسون لاتتوقف عند ما قدمه في فلسفة العصر الوسيط بل تشمل جهوده في تاريخ الفلسفة ولاتكتفي بالمراحل الاساسية في هذا التاريخ: اليونانية، الوسيطة والحديثة بل تهتم بفترة الانتقال من الاولى الى الثانية والى الثالثة وهكذا . لذا نجد اساتذة وباحثي الفلسفة الاسلامية في مختلف فروعها يرجعون اليه ويعتمدون كتاباته في مؤلفاتهم وتحقيقاتهم لكتب ونصوص الفلسفة الاسلامية ، فلا تخلو قائمة من معظم كتب الفلسفية الاسلامية من ذكر جيلسون وكتبه يشير اليه محمد عبدالهادي ابوريدة في ترجمته كتاب دي بور «تاريخ الفلسفة في الاسلام» حين يتحدث عن نظرية العقل عند الكندي ويذكر رسالة الاخير «في معنى العقل عند الاقدمين» وترجمة يوسف كرم لها من اللاتينية الى العربية وينقل ابو ريده النص عن جيلسون Archives d'histoire doctrinal et Litteraire du moyen age 1929 — 1930, p.22 [ص ١٢١] ويبين ان نظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها النزاع ورغم غموضها واضطرابها حتى عند ارسطو نستطيع ان نستخلص من كتاب النفس ان العقل عنده: منفعل - فعال - بالملكة ويصف ويعرف هذه العقول اعتماداً على جيلسون ويبين معاني هذه العقول عند الاسكندر الافروديسي كما يذكرها جيلسون (ص ١٢٣](٧) .

كما يعتمد الدكتور ابو الوفا الغنيمي التفتازاني على كتاب جيلسون La philosophie au moyen age, paris 1952. في بحثه الهام عن «ابن سبعين وفلسفة الصوفية» في بيان منزلة ابن سبعين في الغرب المسيحي «فقد كان ارتقاء المسيحيين في الفلسفة واللاهوت في القرن الثالث عشر قد اعقب غزو الفلسفات العربية واليهودية مع كتب ارسطو العلمية والميتافيزيقية والاخلاقية للغرب اللاتيني [١٧٧] وهو لايستبعد ان تكون اجوبة ابن سبعين [على اسئلة فردريك الثاني] قد ترجمت فيما ترجم من كتب فلسفية عربية الى اللغة اللاتينية ، وعرف المفكرون الغربيون من خلالها آراء ارسطو وشراح فلسفته كما عرضها ابن سبعين فيها ويكون شانها في ذلك شان شروح ابن رشد التي نقلت الى اللاتينية في بلاط فردريك الثاني بواسطة ميشيل سكوت اثناء اقامته في باليرمو (١٢٢٨ - ١٢٣٥م) [ص ١٨٢](٨) . بل إن كتب

جيلسون صارت مصادر تزين كثيراً من كتب الفلسفة الاسلامية[9].

ويعتمد الاهواني في تحقيقه «تلخيص كتاب النفس» لابن رشد ورسائل اخرى على جيلسون - حين يتناول شراح ارسطو لكتاب النفس - الذي تناول فيه الفيلسوف الفرنسي مقالة العقل في كتاب النفس لارسطو - والتي اعتمد عليها ابو ريدة من قبل - حيث يبين الاهواني[10] ان المسائل التي افردها جيلسون في الكتاب واردة كلها في نص ارسطو وينقل عنه صفحات طوال [٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩] . ويعرض لتساؤلات جيلسون على طريقة شراح ارسطو عن العقل المنفعل وما المقصود به ؟ ويبين اجابات ارسطوقليس Aristocles استاذ الاسكندر الافروديسي [الذي يبسط جيلسون القول في مذهبه بسطاً اكثر بياناً[٢٨] ويعرض هذا المذهب [٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١] ويبين اعتماداً على جيلسون «ان فلاسفة العصر الوسيط اسلاميين ومسيحيين، قد جهلوا ارسطوقليس رغم انهم عرفوا تلميذه الافروديسي[٣١] وينقل عنه «ان الاسكندر نقطة البداية في كلام العرب وفلاسفة العصر الوسيط عن العقل[٣١] ويرى ان ملاحظة جيلسون فيما يختص بالترجمة العربية ثم اللاتينية عن العربية جديرة بالنظر. فهو على حق في ذلك لانه يوازن بين النص اليوناني والترجمة اللاتينية . اما ان نقلة العرب لم يحسنوا الترجمة فامر يحتاج في اثباته الى الموازنة بين التراجم العربية والاصول اليونانية . والمرجح انها كانت دقيقة . فقد جاء الخلط من الترجمات اللاتينية عن العربية لذلك ينبغي ان يرجع الى التراجم اللاتينية بحذر شديد[٣٢] ويناقش الاصطلاحات المختلفة للعقل عند الشراح المختلفين [٣٥ - ٣٦ - ٣٧] ويرجعنا الى جيلسون واشارته الى علم النفس السنيوي [٦٢].

وتثير كتابات جيلسون في الفلسفة الاسلامية او بمعنى ادق اثر هذه الفلسفة على الفلسفة الغربية في العصور الوسطى اهتمام العديد من الباحثين العرب المعاصرين . فقد احدثت كتاباته الكثير من المناقشات التي تتعلق بدور وطبيعة كل من هاتين الفلسفتين ويفجر هذه المناقشات الباحث المصري جورج شحاته قنواتي في كتابه عن «مؤلفات ابن رشد»: حيث يذكر «ان محمود قاسم من اشد انصار ابن رشد تحمساً اراد ان يثبت ان القديس توما الاكويني استقى منه حلوله لعدد كبير من المشاكل الدينية ويلمز - قنواتي - الى انه لم يستطع على مايظهر ان يقنع امام فلسفة القرون الوسطى آنذاك الاستاذ جيلسون Gilson ولعل هذا اعطى لبعض هجومه على توماس الاكويني في كتبه العربية الاولى حدة غير مألوفة عند الفلاسفة»[11] . وقبل ان نعرض لموقف محمود قاسم - وهو موقف مهم ومتميز ليس من جيلسون فقط بل من معظم الكتابات الغربية عن الفلسفة الاسلامية بفروعها المختلفة - ظهر في رده على جيلسون في «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها لدى توماس الاكويني» وفي رده على ماسينون في دراسته عن الحلاج[12] . اقول قبل ان نعرض لهذا الموقف نشير الى اهتمام قنواتي الاصيل بكتابات جيلسون، كما يظهر في دراساته المختلفة ومنها دراسته «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف» في تراث الاسلام ج٢ ليبين ان كتاب النفس المنسوب الى جنديشلبر (ق٦هـ/١٢م) يعين بدء دخول آراء ابن سينا في الفكر المسيحي اعتماداً على بحث جيلسون «الاصول الاغريقية العربية المتاثرة بابن سينا عن ارشيف التاريخ والعقائد والآداب في العصور الوسطى» مجلد٤ (١٩٢٩ - ١٩٣٠) ص ١٥١ . وكذلك دراسته «لماذا نقد القديس توما الاكويني القديس اوغسطين [نفس المجلة مجلد ١٩٢٦ - ١٩٢٧ - ص٥ - ١٢٧] . وفي هذا الاطار المقارن يبين اتخاذ رانس سكوت من فلسفة ابن سينا اساساً بنى عليه اقواله في ماوراء الطبيعة معتمداً على ماكتبه جيلسون عن «ابن سينا ونقطة البداية عند رانس سكوت» بنفس المجلد [مجلد ٣، ١٩٢٧، ص٨٠ - ١٤٩] ويعلق المترجمان على اشارته بايمان ابن رشد «بالحقيقة المزدوجة» بارجاعنا الى كتابات جيلسون: «دراسات فلسفية وسيطة»، «الفلسفة في العصور الوسطى» طبعة باريس ، وتاريخ الفلسفة المسيحية بالانكليزية ، نيويورك ١٩٥٥[13] . ولاندري لماذا يقبل قنواتي تاثير ابن سينا [الاشداقي] على اللاتين ويرفض تاثير ابن رشد [العقلاني] عليهم وبالتحديد على الاكويني كما اشار محمود قاسم . علينا اذن عرض رأي الاخير في ذلك وبيان موقفه من جيلسون في رايه في هذه القضية قضية تاثر الاكويني بالفيلسوف العربي .

يهتم محمود قاسم استاذ الفلسفة الاسلامي المتميز والحاصل على الدكتوراه من جامعة السربون بتفنيد آراء مؤرخي الفلسفة الغربيين امثال جيلسون والمستشرقين

امثال ماسينيون تفنيداً علمياً موثقاً حين يناقش آراء هؤلاء في الفلسفة الاسلامية . وهو يحرص في كتابه «نظرية المعرفة عند ابن‌رشد وتاويلها عند توماس الاكويني» على التاكيد بإن الاخير عرف اهم الكتب الشخصية التي الفها الاول ومن هنا يورد للفيلسوف العربي نصاً يتفق ويتطابق مع نص أورده جيلسون في كتابه عن «التوماوية» يبين وجهة نظر الاكويني بصدد فكرة الخلق[١٤] . لقد ظن جيلسون ان فكرة الخلق المستمر ابتكرها الاكويني الذي يقول عنه انه رفض ان يسلك مسلك الفلاسفة العرب واتباعهم من الغربيين في تجزئة القدرة الالهية. ويورد نصوصاً لابن‌رشد مبيناً ان النصوص التي اوردها جيلسون ليست الا صدىً لها ليخرج من التطابق بينهما الى ان هذا التوافق ليس راجعاً الى محض الصدفة . ان «جيلسون» اخذ عن «الاكويني» الذي اخذ عن ابن‌رشد[١٥]. ان جيلسون ذهب الى القول بإن ابن‌رشد ينكر العناية الالهية ومن المحتمل ان جيلسون لايعرف العربية ولانصوص ابن‌رشد ، ويؤكد ان الاكويني تبع خطوات ابن‌رشد الى اكبر حدّ في مسائل عديدة اخرى كمشكلة تعدد موضوعات العلم الالهي . ومشكلة العلم الالهي وفكرة الزمن ولم يبتعد عنها كثيراً في مسالة علم الله للممكنات المستقبلة التي يقترب فيها من ابن‌سينا»[١٦] ويكرر نقده لمؤرخي الفلسفة ومنهم جيلسون في عدة صفحات بسبب موقفهم من ابن‌رشد[١٧].

لقد ألِف مؤرخو الفلسفة ان ينظروا الى ابن‌رشد على انه كان ارسطوطاليسياً اكثر مما يبرره الواقع . وقد بدءوا جميعاً بالقول بان الشارح الاكبر لم تكن له فلسفة خاصة به . ويعرض لراي جيلسون الذي يربط بين ابن‌رشد وارسطو من انكار العناية الالهية والعلم الالهي ويلتمس له العذر لعدم اطلاعه على النصوص العربية للفلسفة الاسلامية خاصة النصوص الرشدية». فإذا جاء «جيلسون» ليجمع بين ارسطو وابن‌رشد ، ويقول ان الشارح الاكبر مقلد اعمىً لآراء استاذه فمعنى ذلك انه يريد تجاهل مذهب فلسفي قائم بنفسه ، وانه يهدم فلسفة متسقة في جميع اجزائها، وانه يعطي للاكويني كل المجد الذي ليس جديراً بإن يخلعه عليه. وربما يكون هذا الراي سبب ضيق قنواتي بكتابات محمود قاسم الذي «يرى» إن القول بان ابن‌رشد ينكر العناية الالهية معناه ان «جيلسون» او غيره يغلق عينيه حتى لاتقع على تلك النصوص العديدة التي يحتوي عليها كتاب «مناهج الادلة» ومعناه ايضاً انه يصر على الاّ ينظر نظرة محايدة الى نصوص اخرى[١٨] عديدة لابن رشد .

توضح كتابات محمود قاسم في العلاقة بين ابن‌رشد والاكويني موقفه من جيلسون الثوماوي الذي ينحاز الى فلسفة الاكويني وبالتالي فهو غير محايد في دراسته لجهد ابن‌رشد ويعبر قاسم عن موقفه من جيلسون «اكبر مؤرخي فلسفة الاكويني في عصرنا» في بيان افترائه على ابن‌رشد ، فهو [جيلسون] ينسب الى فيلسوفنا نظرية لم يقل بها قط ، بل ينسب اليه نظرية تتناقض مع النصوص الرشدية الموثوق بها ، وحقيقة الامر ـ كما يبين قاسم ـ ان ابن‌رشد لم يقل قط إن الله يجهل الممكنات المستقبلة او انه ليست هناك عناية الهية ؛ يرى على عكس مايقرره جيلسون ان هذا الفيلسوف ابتكر نظرية اصيلة سطا عليها توماس الاكويني فيما بعد[١٩] . هكذا يحدد قاسم موقفه من الاكويني ومن جيلسون في نفس الوقت بطريقة حاسمة مغايرة لما نجده عند البعض في مواقفهم العارضة والناقلة عن جيلسون .

وتخطو زينب الخضيري في تعاملها مع جيلسون خطوة أبعد مما سبق حيث لاتكتفي بالاعتماد على كتاباته والنقل منها واستخدامها كمصادر لابحاثها. بل تدخل معه في حوار حول احكامه وتحليلاته لعلاقة الفلسفة الاسلامية بالغربية في العصور الوسطى ويظهر هذا الحوار على مرحلتين من كتاباتها ، الاولى في استخدامها كباحثة في مرحلة الدكتوراه لكتاباته والثانية تلي ذلك في دراستها عن «ابن‌سينا وتلاميذه اللاتين» حيث تبدو اكثر جراءة وثقة مما كانت عليه في «اثر ابن‌رشد في فلسفة العصور الوسطى» وسنعرض لموقفها حسب تطور كتاباتها.

في حديثها وتساؤلها عن: هل هناك «فلسفة اسلامية» و«فلسفة مسيحية» أم لا في كتابها عن «اثر ابن‌رشد في فلسفة العصور الوسطى»[٢٠] تعرض لتفرقة جيلسون لما نسميه فلسفة مسيحية وفلسفة يهودية من جهة ، وما نسميه فلسفة اسلامية من جهة اخرى[١٠٢] وتعرض رايه من ان كبار اللاهوتيين المسيحيين المتفلسفين اصبحوا تلاميذ للفلاسفة المسلمين اكثر من كونهم تلاميذ للاهوت المسيحي[١٠٣]. وتبين ان تعريف جيلسون للفلسفة المدرسية جاء كرد فعل لتعريف بيكافيه ودي‌وولف ، فهي عنده تلك الفلسفة التي

توفق بين الدين والفلسفة. وتعرض لنتيجة غريبة بعد بيان راي جيلسون في قولها: «ينتهي جيلسون الى هذه النتيجة وهي ان المسيحية لم تسهم في اثراء التراث الفلسفي للانسانية؟![١٠٩]. وتبين متفقة مع جيلسون ان ابن رشد لم يخرج ابداً في كتاباته الشخصية عن المفاهيم العقائدية التقليدية للمجتمع الاسلامي بالرغم من ان الوجه الفلسفي للحقيقة كان بالنسبة له هو اعلى نمط من انماط الحقيقة الإنسانية. وتستخدم من مصادر مع كتابات جيلسون الفرنسية كتابه بالانكليزية عن «تاريخ الفلسفة المسيحية»[١٣٠].

وترى ان جيلسون كان افضل من عبر عن موقف توماس الاكويني. وجيلسون من المؤمنين بالفلسفة التوماوية ايماناً شديداً ، الا ان هذا لم يمنعه ابداً من دراستها دراسة موضوعية. وتعرض للقول «مؤرخ الفلسفة المسيحية العظيم والمتفهم لروحها تفهماً عميقاً»[١٥٢]. وتذهب مع جيلسون الى ان موقف توماس الاكويني من ارسطو لم يكن ابداً هو موقف عالم اللاهوت الخالص .. وانه ليمكننا الوقوف على نظريته فيما يتعلق بالتوفيق لابد من معرفة رايه بالنسبة لمصادر المعرفة او الحقيقة عند كل من الفيلسوف واللاهوتي المتفلسف، وترى مع جيلسون انه بينما تستنبط الفلسفة براهينها من [ماهيات] الاشياء وبالتالي علل الأشياء ذاتها يعتمد اللاهوت على العكس دائماً في براهينه على العلة الاولى لكل الاشياء اي على الله[١٥٤] وترى مع جيلسون ان فلسفة [الاكويني] لاترجع قيمتها الى كونها مسيحية بل الى كونها حقيقية وهي مجهود ضخم من اجل اعادة بناء الفلسفة كما انه من الجلي ان اتفاقها واللاهوت نتيجة ضرورية لمقتضيات العقل ذاته[١٥٦].

وترى مع جيلسون في حديثها عن سيجردي برابانت ان الحقيقة الوحيدة هي الحقيقة الدينية إذ انها الحقيقة المطلقة[١٧٣] فالحقيقة لايصف بها التامل الفلسفي فهي فقط ماجاء به الوحي[١٧٤]. وتعلق على ماجاء عند جيلسون من ان سيجر لم يغير مجرى مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين وترى ان جيلسون انتقائي اعتمد على نص يخدم فكرته، ولو رجع للنص الذي جاء في شرح السماء والعالم والذي ذكره «ماندونيه» لتغير موقفه تماماً[١٧٥]. تتقدم الخضيري هنا خطوات للامام وتناقش جيلسون وتعدل من احكامه بناء على رجوعها الى نصوص اخرى ، او تقديمها تفسيراً جديداً لنفس النصوص .

وفي عرضها لمشكلة العالم عند الاكويني توضح اولاً عرض القديس توما لحجج القائلين بالقدم [٢٥٢، ٢٥٣] اعتماداً على كتاب جيلسون «التوماوية». وانه بعد ان قدم حجج الفلاسفة على القدم يحاول هدمها [٢٥٤] لقد ذهب الى انه لايمكن البرهنة على قدم العالم فهل حاول البرهنة على حدوث العالم ! لقد وقف موقفاً وسطاً بين الرشديين[قدم العالم] وبين الاوغسطينيين[حدوثه] بإن قال بامكانية بدء العالم من الزمان وبامكانية قدمه ايضاً[٢٥٥]. ويعتقد جيلسون ان القديس توماس نجح من التوفيق بين المسيحية وبين الارسطية فيما يتعلق بنظرية العالم . وهي لاتوافق جيلسون على رايه هذا لان القديس توماس شك بماتقوله المسيحية ولم يات بجديد[٢٥٦]. وتتوقف عند فكرة شديدة الخطورة يلفت نظرنا اليها جيلسون وان كان كما تقول يمر عليها بسرعة لاتتناسب مع اهميتها[٢٦٤] وهي ان العدم ليس هو بالقطع عند القديس توما «الرحم الاصلي» الذي خرجت منه كل المخلوقات ، لان الوجود لايمكن ان يصدر الا عن الوجود[٢٦٤،٢٦٥] .

وحين تتناول علاقة النفس بالبدن عند ارسطو وابن رشد تعرض لراي جيلسون في نظرية العقل عند ارسطو وعرضه لها ولما تثيره من مشاكل بالنسبة لاي فيلسوف مؤمن وذلك في صفحات طوال [٣٠٩/٣١٠/٣١١] وتعرض لتاويل جيلسون لفكر ارسطو ثم تبين اعتراف جيلسون بإن هذا التاويل السليم من رايه ماهو الا تاويل ابن رشد الذي يعتمد اساساً على نصوص الكتاب الثالث من النفس. وتعرض لراي الاكويني من النفس وعلاقتها بالبدن اعتماداً على كتاب «التوماوية»[٣٥٥] وان اتحادهما وسيلة تحقيق الكمال المطلق[٢٥٦] وتعتمد عليه صفحات[٣٦٤، ٣٦٥) وتبين مايذهب اليه جيلسون من ان ابن ميمون قال بنظرية في النفس متاثرة بابن رشد ادت به الى تصور خاص في الخلود»[٣٨٩ ـ ٣٩٠]. وهكذا يتضح انها ورغم اعتمادها على كتابات جيلسون المختلفة ورجوعها الى مجلته المهمة وكتبه الانكليزية والفرنسية ، تحاول مناقشة آراء جيلسون اعتماداً على إلمامها بنصوص الفيلسوف العربي المسلم ابن رشد مما جعلها تصحح او تعدل بعض آراء المؤرخ

التوماوي ..

وتظهر هذه النزعة النقدية بصورة اوضح في دراستها التالية «ابن سينا وتلاميذه اللاتين»[21]. فهي تذكر اثر ترجمة ابن سينا على الفكر اللاتيني وان تاثيره كان واسعاً للغاية وان تفاوت عمقه من فيلسوف لآخر كما جاء لدى جيلسون في «فلسفة ابن سينا وتاثيرها على اوربا الوسيطة» [٣٠]. وتتوقف عند تحليل جيلسون لكتاب «العلل» وتاثر مؤلفه بابن سينا وترجيحه أن يكون (جانديسالفي) هو مؤلف الكتاب وترى ان جيلسون لم يقدم حلاً للغز هذا الكتاب. وتعارض راي جيلسون بفرض مقابل وهو ان جانديسالفي وهو يترجم هذا الكتاب الى اللاتينية وضع من عنده إضافات توحي بان صاحبه مسيحي رغبة في التوفيق بين قضاياه والمسيحية[٣٦ - ٣٧]. وتبين اعتماداً على جيلسون في بحثه [مصادر الاوغسطينية السيناوية] ان «العلل» هو توفيق بين الافلاطونية المحدثة العربية وبين الافلاطونية المحدثة المسيحية[٤١].

وتحاول بيان اثر ابن سينا في الفلسفات اللاحقة عليه، وانتباه الباحثين لهذا الاثر وليس ادل على ذلك من اعتراف جيلسون بذلك في «المصادر اليونانية والعربية للاوغسطينية السيناوية»[٤٢]. وتبين انه في القرن الثالث عشر غلب تاثير ابن سينا على جيوم دوفرني وروجر بيكون واظهر ما اطلق عليه جيلسون الاوغسطينية السيناوية [٤٤] وتبين موقف دوفرني من ارسطو ومن ابن سينا وانه بالرغم من هجومه عليه فقد كان يعتقد انه خير من فسر عالم ما تحت فلك القمر وانه كذلك يستحق لقب المعلم الاول، اعتماد على جيلسون [٨٦] وتعرض لحياة روجر بيكون في صفحات طوال نقلاً عن جيلسون [٩٧ - ٩٨ - ٩٩] وحديثها عن «ثورة بيكون على فلاسفة ولاهوتي عصره» تذكر انه لم يستطع مثل كل مجدد الاستغناء عن كل عناصر التراث القديم [١١٢] وفي مقدمة ذلك الاقتناع بإن اللاهوت هو سيد العلوم. وتبين انه اذا كان جيلسون يرى في مثل هذا القول تناقضاً صارخاً في فكر بيكون لانه يدعو للتجريب من جهة ويؤكد سيادة اللاهوت من جهة ثانية فهي ترى ان مثل هذا القول مما يتفق ومنطق مذهب بيكون الذي اراد ان يحتفظ للاهوت بمكانته اللائقة به ومثل هذه المكانة لاتتحقق الا اذا

كان مضمونه يقينياً اما وسيلة اليقين الانساني فهي التجريب او الملاحظة [١١٤].

وتبين في حديثها عن نظرية النفس عند جيوم دوفرني انه أخذها عن ابن سينا وان مفهوم لامادية النفس هذا سيستمر عند الاوغسطينيين من بداية القرن السادس عشر لسبب بسيط هو انه يتفق والروح العامة لمذهب اوغسطين. وتبين ان الله يلعب عند دوفرني دور العقل الفعّال السيناوي [كما جاء في جيلسون: لماذا انتقد القديس توما القديس اوغسطين] [١٦٢ - ١٦٣] فالله هو الذي يمنح المعقولات الاولى عن طريق الاشراق على العقل، والنصوص المقدسة جميعها تؤكد ان المبدأ الذي يضيء نفوسنا اسمى من هذه فهو الله ولا أحد غيره[١٦٥] وتتساءل هل اعتقد دوفرني ان النشاط الناجم عن الاشراق الالهي يرجع الفضل فيه لله وحده ام اعتقد إن للانسان دوراً في عملية الادراك وترى إن دوفرني طرح على نفسه نفس السؤال ولكنه لم يهتد الى حل واضح حاسم [١٦٥].

ويخطيء من يظن ان جهود جيلسون تقتصر على التاريخ للفلسفة الاوربية في العصر الوسيط فقط، بل هي تتجاوز جهوده دراسة فلسفة العصور وعلاقتها بالفلسفة اليونانية والاسلامية الى الفلسفة الحديثة وفروعها المختلفة. وانه ينطلق من الفلسفة الوسيطة الى الفلسفة الحديثة ليبين ما في الاخيرة من أصول اسكولائية. فقد حاول ان يبرهن في رسالته للدكتوراه «الحرية عند ديكارت واللاهوت» على ان ديكارت قد تاثر الى حد بعيد بالاسكولائية «فالعصر الوسيط لم يكن فقيراً [في الفلسفة] وهو المكون للمدنية الحديثة بفنونها وعلومها. وفلسفته تساعد على فهم اكمل للفلسفة الحديثة على الاقل لعدة اطروحات رئيسية فيها مثل: الكوجيتو الديكارتي [دراسات عن دور الفكر الوسيط في تشكيل المذهب الديكارتي) وهذا ايضاً ما يشير اليه في بداية كتابه «روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط». ومن هنا نجد اساتذة الفلسفة الحديثة قد اعتمدوا عليه واشاروا اليه ونقلوا عنه في ترجمتهم وكتاباتهم عن «ابو الفلسفة الحديثة» ديكارت.

يعتمد محمود الخضيري في تعليقاته على ترجمته «مقال في المنهج» على ذكر جهود الشراح السابقين وفي مقدمتهم جيلسون حيث يذكره اكثر من ثلاثين مرة: في حديثه

عما يقصده ديكارت بالتهور والسبق الى الحكم قبل النظر والجلاء والتمييز[٤٣] ومعنى الصورة عنده باعتبارها مبدأ باتحاده مع المادة يتكون جسم طبيعي ويحل في نوع معين [٥٧] وفي اشارة ديكارت الى عدم كفاية العلم الذي تلقاه [٥٩] وفي ترجمته لكلمة شيشرون اللاتينية[٦٩] ويذكر تعليق جيلسون على ضرورة مراجعة الكتب التي درسها ديكارت في مدرسة لافليش [٧٢] وعلى عدد قواعد المقال وقواعد كتاب «قواعد لهداية العقل»[٧٤] ويذكر تعليقاته صفحات[٧٧ - ٧٩] وفي حديثه عن قاعدة التاليف وتفسير بيرسلفان رجيس للعقل والارادة الذي اقتبسه جيلسون[٨١] ويشير اليه مرتين في صفحة[٩٤]. في تعليقه عن استعمال ديكارت الماهية والطبيعة كمترادفين ، وتحديد ديكارت للمقصود بالنفس والروح في ردوده على الاعتراضات . وان ديكارت يقصد بقوله «كلمات المدرسة» اصطلاحات علماء العصور الوسطى التي لم تكن قد هضمتها اللغة الفرنسية[٩٧] وفي تعليقه على قول ديكارت ان المركب يدل على تبعية ياتي بتعليق جيلسون «ان اجزاء المركب يعتمد بعضها على البعض الاخر وان الكل نفسه يعتمد على الاجزاء التي تكونه»[٩٨] ويشير بان تراجع الدفاع عن ديكارت ضد كانط وجاسندي [١٠٠ - ١٠١] وفي بيانه لانواع اليقين عند ديكارت يعتمد على تعليق جيلسون [١٠٣ - ١٠٤] وينقل تعليقات جيلسون منسوبة الى صاحبها صفحات [١٠٦ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١٢ - ١٢٥ - ١٣١] بامانة كاملة مثلما يفعل مع كل مصادره الاخرى . وربما يكون الخضيري او من نقل جيلسون من الكتاب والباحثين العرب في بداية العقد الثالث حين تخرج فور تخرج كتاب ديكارت المهم «المقال في المنهج» ١٩٣٠.

ويستخدم جميل صليبا - في مقدمة ترجمته للمقال في المنهج[٣٣] ، وفي ملاحظاته المختلفة - تعليقات جيلسون ، وان كان لايذكر مصادر هذه الملاحظات ، والاشارة الوحيدة التي يذكر فيها جيلسون في المقدمة تفصح كثيراً عن مدى اعتماده على شروحه وتعليقاته خاصة في عرضه لـ «فلسفة الاخلاق عند ديكارت» حيث يقول: «اننا نلخص هنا ما كتبه جيلسون في مقدمة المقال في المنهج طبعة فرين ، باريس ١٩٣٥ [٤٤ وما بعدها] . ويشير الى كتابه Etudes surle rôlé La pensee medivale dans la formation وفي حديثه عن اليقين عند ديكارت يذكر انواعه كما جاءت في «مبادىء الفلسفة» وفي تعليق رابيه على كتاب «مقال في المنهج» ولدى جيلسون في تعليقه [٩٨] . ويذكر جيلسون ايضاً في آخر تعليقاته من نهاية ترجمته لـ «مقال في المنهج» حيث يلمح ديكارت بطريقة اقرب الى التصريح بانه لن يلبي رغبة الدولة اذا هي طلبت منه استخدام علمه لغاية حربية، راجع تعليق جيلسون ص ١٣٨ طبعة فين» [١٣٣].

ويصفه عثمان امين وهو «حجة بين مؤرخي الفلسفة الديكارتية في ايامنا هذه «بنفس العبارة السابقة في كتابه المهم عن ديكارت[٣٤] . حيث يعتمد على مقالته «ديكارت في هولندا: مجلة الميتافيزيق ١٩٢١» في مقارنة ديكارت بجماعة «روزكروا» [٤٣] ويعتمد على نفس المقال في تعليقه على الاكتشاف الديكارتي (من ١٠ نوفمبر ١٦١٩) [٤٥ - ٤٦] . ويرى ان ما سجله ديكارت في كتابه يعبر عن ذكريات حقيقية ، وان الخطوط الكبرى التي رسمها الفيلسوف في ماضيه هي بالجملة الخطوط التي يستطيع التاريخ ان يجيزها واللحظات الحاسمة التي ذكرها هي اللحظات التي تطابق فترات ذات اهمية استثنائية. متخذاً من تعليق جيلسون على المقال في المنهج مرجعاً يستند اليه في الفصل الخامس من الباب الثاني [نظرات في «مقال في المنهج»] [١٤٣] وكذلك في حديثه عن «الكوغيتو» الفصل الاول من الباب الثالث [اليقين الاول - وجود النفس] ويبين انه اكتشاف ديكارتي اصيل، وديكارت هو الذي اهتدى الى تلك البداية الرائعة للفلسفة الحديثة معتمداً على ماجاء من تعليق لجيلسون على المقال بان «صيغة الكوغيتو» «انا افكر إذن انا موجود» لاتوجد بنصها الا عند ديكارت[١٥٩].

ويشير عثمان امين الى محاضرات ليفي برول عن ديكارت بالسربون ١٩٠٥ - ١٩٠٦ التي لم تنشر والتي اشار اليها المسيو جيلسون في رسالة «الحرية عند ديكارت وعلم اللاهوت - باريس ١٩١٣[٢٥٨] وكذلك بينت لنا مباحث جيلسون [دراسات في تكوين المذهب الديكارتي] ١٩٣٠ ان ديكارت - وقد تغذىٰ بلبان الفكر الوسيط - عاد الى وجهة نظر «القديس توما» فصرح بان حقائق الايمان يجب ان تكون اول مانصدق به ، ويذكر قول جيلسون: «اننا لكي نكون منصفين في احكامنا على ديكارت يجب علينا حين نورد القاعدة المشهورة قاعدة «المقال في المنهج» التي تنص على «ان

لانقبل قط شيئاً على انه حق مالم يتبين ببداهة العقل انه كذلك ان نذكر ان فوقها قاعدة اخرى ذكرها في «كتاب مبادىء الفلسفة» حيث قالها فيها «يجب ان نتخذ لنا قاعدة تعصمنا من الزلل وهي ان ما اوحى الله به هو اليقين الذي لايعدله يقين آخر»[٢٦٢] وفي الفصل الثاني من الباب الرابع يناقش التاويلات المختلفة لفلسفته مستعيناً براي جيلسون[٢٧١] ويرجع الى طبيعيات ديكارت في «مبادىء الفلسفة» متابعاً جيلسون[٢٧٧].

ويرى مع جيلسون ان ديكارت على الرغم من الاختلاف بينه وبين فرنسيس بيكون في العقلية يشاركه في الاتجاه العام نحو عصر الآلات والصناعة والطب العلمي[٢٨٧] لقد قصد ديكارت منذ البداية الى الحكمة وكتب حوالي ١٦٦ رسالة باللاتينية عنوانها: «دراسة العقل المستقيم» ويمكن ان يترجم العنوان - فيما يرى جيلسون - بداية الحكمة [٢٨٩] ويشير عثمان امين الى قول جيلسون ان جزءاً كبيراً من الفلسفة الديكارتية مشتق من مذاهب القرون الوسطى سواء اكان ذلك بالنقل المباشر ام بطريق «رد الفعل» المقصود اعتماداً على ماجاء في «دراسات في الدور الذي قام به فكر القرون الوسطى في تكوين مذهب ديكارت[٢٩٧].

وبالاضافة للجوانب المختلفة من تاريخ الفلسفة اليونانية والاوربية في العصور الوسطى والحديثة عند ديكارت فقد عرف الكتاب والباحثون العرب ناحية اخرى في جيلسون ربما تكون خافية على الكثيرين وهي ناحية اهتمامه بعلم الجمال فقد ترجم د.احمد حمدي محمود دراسته عن «الفوتوغرافيا والجمال»[٢٥] في العدد السابع من مجلة ديوجين، النسخة العربية ، القاهرة، مايو ١٩٦٨ انطلاقاً من تساؤل فلسفي مهم هو هل تعد الفوتوغرافيا فناً حقاً وباي معنى؟ .. تلك هي النواحي المختلفة في فلسفة جيلسون التي رجع اليها كتاب العرب المعاصرين والتي تبين موقف كل منهم ليس من جيلسون فقط ولكن من دراساته واحكامه المختلفة على تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية والغربية في العصور الوسطى والتي تظهر اصالة هذه الفلسفة .

الهوامش

١ - بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا . ترجمة د. عبدالرحمن بدوي ، دار النهضة العربية - القاهرة ج٢ ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

٢ - د. عبدالرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى ، النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦١ .

٣ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، دار الكاتب المصري - القاهرة ١٩٤٦ ص ١١ .

٤ - المصدر السابق ص ٢٥٤ - ٢٥٦ - ٢٥٨ .

٥ - علي زيعور: اوغسطينوس ، دار اقرا - بيروت، لبنان ١٩٨٣ ص ٥٦ .

٦ - اتين جيلسون: روح الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، عرض وتعليق د. امام عبدالفتاح امام دار الثقافة للطباعة والنشر ط٢ - القاهرة ١٩٨٢ ، المقدمة .

٧ - د. محمد عبدالهادي ابو ريدة ، تعليقاته على ترجمة كتاب دي بور تاريخ الفلسفة في الاسلام لجنة التاليف والترجمة والنشر - القاهرة ص ١٢١ ، ١٢٣.

٨ - د. ابو الوفا الغنيمي التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني - ١٩٧٣ .

٩ - انظر في ذلك على سبيل المثال كتابات د. عاطف العراقي والتي يطلق عليها سلسلة العقل والتجديد: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ط١ - القاهرة دار المعارف ص ١٠٣ - ١٠٤ «الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل» دار المعارف ط١ ١٩٧٩ ص ١٤ - ٦٤ - ٨٥ - ١٣٧ - ٢٢١ ، «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» دار المعارف ط١ ١٩٧٩ ص ٧ - ١٠٦ - ٢٨٤ - ٢٨٦ - ٣٠١ - ٣٦٧. «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد» دار المعارف ط١ ١٩٨٤ ص ٦٩ - ٨٥ - ٢٠٧ - ٣٠٢.

١٠ - د. احمد فؤاد الاهواني: مقدمة تحقيق: تلخيص كتاب «النفس لابن رشد» النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٠ .

١١ - د. الاب جورج شحاته قنواتي: مؤلفات ابن رشد ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم المطبعة الحديثة [القاهرة] ١٩٧٨ ص ٧٢. ويشير في حديثه الى كتابات جيلسون في البحوث التي كتبت عن ابن رشد باللغات غير العربية فيذكر كتابه عن «تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط» ص ٣١٤، ويذكر ما كتبه عن الرشدية اللاتينية عند سيجر البرباني ٣١٠ .

١٢ - د. محمود قاسم: ماسينيون والحلاج والقرامطة، مجلة كلية دار العلوم - القاهرة .

١٣ - د. قنواتي: «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف» في شاخت وبوزورث: تراث الاسلام ج ٢ - الكويت ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٩.

١٤ - د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها لدى توماس الاكويني ، مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة ط٢ ص ٧٦.

١٥ - المصدر السابق ص ١٠٣ - ١٠٤ .

١٦ - المصدر نفسه ص ١٢٦ - ١٢٧ .

١٧ - نفس المصدر صفحات ١٧٨ - ١٨٠ - ١٩٨ - ١٩٩ .

١٨ - نفس المصدر ص ١٩٨ - ١٩٩ .

١٩ - المصدر نفسه ص ٢٤٢ .

٢٠ - د. زينب الخضيري : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٣ .

٢١ - د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين - مكتبة الخانجي - القاهرة ط١ ١٩٨٦ .

٢٢ - محمود الخضيري : مقدمه وتعليقاته على ترجمته كتاب ديكارت المقال في المنهج، مطبعة مصريكو - القاهرة ط٣ ١٩٨٤ .

٢٣ - د. جميل صليبا: مقالة الطريقة، لجنة الاونسكو لترجمة الروائع الانسانية - بيروت ١٩٥٣ .

٢٤ - د. عثمان امين: ديكارت ط٧ مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٦ .

٢٥ - اتين جيلسون : الفوتوغرافيا والجمال، مجلة ديوجين، النسخة العربية العدد ٧ - القاهرة، مايو ١٩٦٨ .

أ. د. ولفكانك روشيل
جامعة لايبزغ

النحاة العرب القدامى وعلم اللغة الحديث

بلغ العلماء العرب في القرون الوسطى، وخاصة في القرن التاسع والعاشر المرتبة القصوى في جميع الفروع العلمية المعروفة آنذاك في العالم، وفي طليعتها علم الفلسفة، والرياضيات، وعلم اللغة، والتنجيم، والجغرافية، والطب، والطبيعيات، وهي العلوم التي ترتبط بدوافع علمية انسانية عامة، وبالعلوم الاخرى التي نجمت عن الحاجة المباشرة للامة العربية ودينها، كالفقه والشريعة والتاريخ وفقه اللغة .

لقد ادى العلماء العرب في تلك الحقبة من الزمن دوراً ذا اهمية في تاريخ العالم، حيث واصلوا البناء على تركة السلف، وقدموا ثمار نتاجاتهم للعالم الآتي، اساساً ومنطلقاً لمواصلة المزيد من التقدم.

والشيء المؤسف ان هذه الحقيقة البسيطة لم تكن معروفة خارج اجواء العالم العربي الا على نطاق محدود، وان تقديراً خاطئاً وليس حميداً كان يبرر الراي، عبر قرون طويلة، بان اثينا وروما كانتا هما المنبع الثقافي والروحي لما يسمى بالمغرب الاوربي وان العرب لم يكونوا سوى نقلة لكنوز الحضارة القديمة. ان انطباعاً كهذا يمكن ان يستخلص من مطالعة المؤلفات الاوربية التي تتناول تاريخ مختلف فروع العلم السالفة الذكر.

نحن نقرأ الكثير عن اليونانيين الذين نظموا ونسقوا بلاشك الجزء الاكبر من المعارف الانسانية آنذاك، ووضعوها في مدار علمي، بينما نقرأ القليل عن العلماء العرب الذين عاشوا في القرون الوسطى، وعن مؤلفاتهم الاصيلة.

وهذا ينطبق دونما شك، على علم اللغة كذلك، واذا تحدثنا في اوربا عن التثمين غير الكبير للعلماء العرب في القرون الوسطى، فان استثناء لابد من الاشارة اليه، يستقطب حوله كوكبة صغيرة من الرجال الذين صاغوا اعجابهم واحترامهم للعلوم العربية، ورسخوا طوال حياتهم كل ما هو مهم في هذا المجال، وهم اختصاصيو اللغة العربية، او كما يسمون عموماً عندنا، بالمستشرقين. واذكر بهذا الخصوص عدداً من المؤلفات المهمة في مجال علم اللغة العربية، والتي ألّفها او اشرف على اصدارها مستشرقون اوربيون.

ان العالم الفرنسي «ديرنبورج Derenbourg» قام باصدار كتاب سيبويه في الفترة الواقعة بين عامي ١٨٨١ و١٨٨٩، واشتغل العالم الالماني «جوستاف يان Gostav yahn» مدة ستة عشر عاماً اي من عام ١٨٨٤ حتى عام ١٩٠٠ في ترجمة كتاب سيبويه الى اللغة الالمانية. وفي ذات الفترة من الزمن اصدر يان «شرح ابن يعيش، على مفصل «الزمخشري». وقام المستشرق الالماني «آرتور شاده Arthor Schaade» في عام ١٩١١ بتاليف كتاب حول ما كتبه «سيبويه» في «الكتاب» بصدد اللفظ والصوت.

وفي عام ١٩١٣ اصدر «جوتهولد وايل Gotthold Weil» كتاب «الانصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين» لـ«ابن الانباري». ولايجوز لنا ان ننسى المؤلف المعاصر الشهير «العربية» وهو دراسات في اللغة واللهجات والاساليب، والذي الفه استاذي الجليل البروفيسور «يوهان فوك Johann Fueck».

وبدافع من نشر كتاب سيبويه من قبل «ديرنبورج» حاول

في اواخر القرن التاسع عشر، مستشرق فرنسي آخر اسمه «دونا فرنييه Donat Vernir» ان يعرض ويشرح اللغة العربية حسب اصول النحويين القدامى العرب تحت عنوان: Grammaire arabe compose.

الا ان مؤلف المستشرق الانكليزي «مورتمر هاول M.S. Howell» وعنوانه A Grammar of The Classical Arabic Language كان يمتاز بالدقة والاتساع والعمق، عن كتاب زميله الفرنسي. وقد جمع المستشرق الانكليزي «هاول» كتابه من كتب النحويين القدامى العرب، ونشره في الفترة الواقعة بين اعوام ١٨٨٠ و١٩١١ .

لقد ادرك المستشرق الفرنسي المعروف «دي‌ساسي de sacy» الذي ولد في عام ١٧٥٨ وتوفي في عام ١٨٣٨ بان مسالة فهم الادب العربي المكتوب في فترة القرون الوسطى، تستلزم معرفة منتظمة للنظام اللغوي للنحويين العرب القدامى. وعالج في كتابه المشهور في اوربا وعنوانه (Grammaire arabe) (الطبعة الاولى عام ١٨١٠) عالج النحو العربي بطريقتين، اولاهما حسب الاصول الاوربية، والاخرى حسب اصول النحاة العرب.

وبالاضافة الى ذلك فقد نشر «دي‌ساسي» كتاباً ضمنه نماذج من أدب النحو العربي ابتداء من كتاب سيبويه حتى كتاب «الاعراب» لابن هشام تحت عنوان:

(Anthologie Jrammaticale 1829).

ان التقدير الكبير الذي كان يكنه «دي ساسي» للنحويين العرب، نقله بامانة تلميذه الفذ «فلايشر H.L. Fleischer» المولود في عام ١٨٠١ والمتوفى في عام ١٨٨٨، الى جامعة لايبزغ حيث كان قد اشغل منصب الاستاذية قرابة نصف قرن هناك وكان ابرز عالم اوربي في اللغة العربية القديمة.

وبعد هذه الاشارة العابرة التي تحمل ضمناً التقدير الكبير للنحاة العرب القدامى، لدى المستشرقين الاوربيين نتوجه الآن الى موضوع [المقالة] بالذات:

اذا اردنا ان نخلق علاقة بين النحويين القدامى العرب، او بالاحرى بين النظام النحوي الذي انجزوه ومعارف علم اللغة الحديث، وان نستفيد من هذه العلاقة، فان ذلك يفترض بطبيعة الحال التاكيد ان نظام النحو العربي القديم، هو نظام شامل، وقابل للاختبار، ولا يزال يطفح بالحيوية.

وكما هو معروف فان النحو العربي القديم يحقق تلك الشروط. لذلك ساورد بعض الملاحظات المقتضبة بهذا الخصوص .

لقد جمع سيبويه ممثل مدرسة البصرة النحوية، في اواخر القرن الثامن كل ما كان معروفاً في مجال النحو، وعرض في مؤلفه الواسع الشهرة المسمى «الكتاب» لاول مرة قواعد اللغة العربية بشكل منتظم. وخضع هذا الكتاب لعدد من التوسيعات والاضافات، الا ان هيكله بقي هو الانموذج والمعيار الاساسي للخلف من النحويين. اننا نجد نظام سيبويه حتى يومنا هذا يعيش في الكتب المدرسية وكتب قواعد اللغة العربية الحديثة المنشورة في العالم العربي. وهذه الحقيقة تدل اولاً على ان النحو العربي في البلدان العربية منذ القرن الثامن، اي منذ سيبويه، يتمتع بتقليد مستمر، وتدل الحقيقة ثانية على ان هذا النظام هو نظام صالح سواء بالنسبة للتعليم او بالنسبة لدراسة النحو العربي بصورة علمية.

ولنطرح الآن السؤال بخصوص مبادىء نظرية اللغة للنحويين العرب وبشان المميزات الخاصة بنظامهم.

من الطبيعي انني لن اتمكن من التعرض لهذه القضايا الا بشكل موجز جداً، في اطار هذا البحث :

ان اللغة بالنسبة للنحاة العرب القدامى، عبارة عن نظام جامد غير قادر على التطور، مكون من اشارات حسية، تتمكن من ان تجمع حسب قواعد محددة في جمل ذات معان .

ان اللغة هي منطق تطبيقي، فكل جملة هي حكم، وعلى هذا فهي تتضمن مسنداً ومسنداً اليه. فالاسم عبارة عن «زعم»، يتطلب «رداً» ياتي اما على شكل تكملة، اي «خبر» او على شكل «تقوية» تاتي بصورة صفة «نعت» وبهذه الطريقة ينشا نظام متكامل من كلمات مزدوجة تمثل مفهومين احدهما مشروط بالاخر او تابع له: مسند ومسند اليه، مبتدأ وخبر، فاعل ومفعول به، مستثنى ومستثنى منه، بدل ومبدل عنه، صفة وموصوف، والى ما هنالك.

ان النحو العربي، هو نحو قياسي، وعلى هذا تكون مهمته ان يعلّم كيف يجب ان يتكلم الناس، وليس وصف كيفية تكلمهم في الواقع. وليس موضوع ابحاث النحو العربي اللغة العربية في تطورها التاريخي او في علاقتها باللغات الاخرى، بل هو اللغة العربية الكلاسيكية

الفصحى، كما كانت على لسان بعض القبائل البدوية، وكما كانت تجري في الشعر العربي الكلاسيكي، وكما وجدت تعبيرها الاسمي في لغة القرآن غير القابلة للتقليد البشري.

ان علم اللغة الحديث الذي ابتدأ عام ١٩١٦ بصدور الكتاب الشهير (Cours de Linguistigue général) للعالم السويسري فرديناند دي سوسير ينطلق عند تحديد اهدافه واساليبه من الفكرة الاساسية وهي جعل علم اللغة علماً قائماً بذاته. يقول ممثلو علم اللغة الحديث ان اللغة كموضوع بحث علمي قد عولجت ونظر اليها حتى الآن من وجهات نظر وباساليب خارجة عن ذاتها. وحتى الآن لايبدو فكرة مالوفة ان التكلم على هيئة لغات متفرقة، ومجموع اللغات يمكن ان يكون موضوعاً لنظرية منتظمة وقابلة لفحص اختباري.

ان ممثلي علم اللغة الحديث يرون ايضاً انه من الخطا اعتبار ان الوظيفة الاجتماعية للغة كوسيلة تفاهم هو جوهرها، ولكن جوهر اللغة وطبيعتها يظهران في طريقة وشكل عملها، حيث تتمكن وهي نظام من الاشارات من توليد كمية غير محدودة من العبارات او الجمل بواسطة كمية محدودة من القواعد، ولذا فان الكمية غير المحدودة من الجمل لا يمكن توليدها الا بواسطة نظام محدود من قواعد التركيب او عناصر اساسية معينة لأن الانسان لا يستطيع ان يختزن في دماغه الا كمية محدودة بعينها، ان وصف وتوضيح نظام قواعد التركيب والعناصر الاساسية هذا، والضروري لتوليد كمية ممكنة من العبارات الصحيحة والذي ينعت بالنحو هما الوظيفة الجوهرية لعلم اللغة الحديث.

ومن اجل حل هذه المهمة ابتكر عدد من الاساليب المتفاوتة عن بعضها جزئياً، وتجمع كلها تحت اسم «التركيبية». ولا نود ان نتطرق الى الاساليب المختلفة او المتفاوتة تلك، ونوجز القول انها جميعاً يجب ان تكون صالحة لحل المهمات التالية:

اولاً :الوصف الدقيق للاستعمال اللغوي الفعلي، اي كيفية تكلم المتكلم بشكل فعلي ضمن مجموعة لغوية لقوم ما (parole, surface structure).

ثانياً ـ التجريد لهذه اللغة الواقعية على هيئة قواعد نحوية. (Langue, deep structure).

ثالثاً ـ التوضيح الخاص بوظيفة اصول القواعد النحوية التي تولد جملاً معينة يتكلم بها في اللغة الواقعية .

وانطلاقاً من هذه الفكرة نشأ في علم اللغة الحديث قسم يبحث الخصائص التركيبية للغات، ويتناول تشابه لغة باخرى او إختلاف لغة عن لغة اخرى. ويطلق على هذا القسم في البحوث اصطلاح طيبولوجيا اللغة.

واعتماداً على ذلك يمكن للمرء إذن ان يقارن لغة من اللغات بلغة اخرى.

إن المقارنات الضيقة المقتصرة على القرابة التاريخية بين العوائل اللغوية، مثل اللغات السامية، واللغات الاندو ـ اوربية ، كما كانت سائدة في اوربا في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، اصبحت تفقد اليوم مكانها الرئيسي، في الوقت الذي اصبح الاهتمام ببحوث طوبلولوجيا اللغة يزداد يوماً عن يوم آخر.

ونرغب اثر هذه النظرة على مهام واهداف علم اللغة الحديث، في العودة ثانية للانشغال مع النحاة العرب، فحينما يتمحص المرء الفرق الزمني الذي يتجاوز عشرة قرون يجد انه ليس هناك تبايناً كثيراً، بين آراء النحويين العرب، والبحاثين المعاصرين، كما يفترض المرء في البدء، وعلى اية حال فان الفرق اليوم يبدو اضيق منه في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عنه بالنسبة للبحث التاريخي المقارن في علم اللغة باعتباره علماً حديثاً.

ويحتاج المرء مرة واحدة فقط، لأن ينظر ويحدد، التعاريف، بشأن ماذا يفهم تحت لفظة لغة، وذلك بسبب وجود التشابه. فاللغة لدى النحويين العرب هي نظام من الاشارات الحسية التي تصبح بعد جمعها بموجب قواعد ثابتة جملاً معبرة. إن علم اللغة التركيبي الحديث يعرّف اللغة بانها نظام في مقدوره ان ينتج عبر كمية محدودة من القواعد كمية غير محدودة من الجمل.

وتوجد بالاضافة الى التشابه في الآراء حول سمة اللغة كنظام مجموعة كبيرة من الفوارق بين نظرية اللغة في عصرنا، وبين نظرية اللغة في القديم، وتكمن هذه الفوارق قبل كل شيء في مجال طرق البحث، وتتمركز ـ حسب وجهة نظري ـ في طرق البحث هذه السمة الخاصة لعلم اللغة الحديث، والذي وصل، كما هو الحال بالنسبة للعديد من

العلوم الاخرى في اطار منهجيته، الى درجة عليا من التجريد النظري.

إن اسباب ذلك تكمن في تطور العلم والتكنيك وخاصة في السنوات الخمسين الاخيرة، فقد ظهرت فروع علمية جديدة تبحث بشكل عام وظيفة الانظمة مثل - الكوبرنيتيك ونظرية الاعلام و(فن التوجيه والضبط).

إن الاستعمال دائم النمو للماكنات الحاسبة (Computers) يحول هذه النظرية العلمية إلى التكنيك. وان استخدام علوم الرياضيات في جميع العلوم بدا يغطي حتى العلوم الاجتماعية. ويؤدي هذا الاتجاه العام في التطور بالعلوم الى تقوية التجريد النظري بشكل مستمر، والذي تكون نقطة الانطلاق فيه مرة اخرى: تحاليل الشكل الدقيقة.

ونجد كذلك في هذه العلاقة رابطة مباشرة بالنحاة العرب المعروفين كاساتذة في التحليل الشكلي.

ان الوصف الدقيق للشكل الخارجي كان يحتل لديهم المكان الرئيسي على التوضيحات الوظائفية او التوضيحات (السمانتيكية) عند صياغة الكلمات.

ويمكن ان نسمي في مجال الاصطلاحات النحوية الاختصاصية بعض الامثلة.. فمثلاً المبتدا: وانطلاقاً من هذا المعنى اصبحت هذه الكلمة في القواعد ترمز الى «المسند اليه» في جملة اسمية يقع فيها كما هو معروف المسند اليه في بدا الجملة دائماً.

ومثال آخر فالمضارع باعتباره اشارة لصيغة يفعل التي تعبر عن حدث في الحاضر وفي المستقبل. ولم يختر المرء مصطلحات اخرى مثل الحال او الحاضر التي يمكنها ان تناسب الماضي كشارة لصيغة فعل. ان المضارع معناه «المشابه للاسم» ويسمى هكذا لأن الاسم وصيغة يفعل يعتمدان على الاعراب.

يتمكن المرء من الاستطراد في هذا التعداد وإدراج امثلة كثيرة اخرى. وانا افكر بشكل خاص في الكلمات التي كثيراً ماتستخدم مثل: رفعٌ/رفع، نصبٌ/نصب، جرٌ/جر، جزمٌ/جزم. وربما كان المثال التالي مهماً في هذا المجال.

نقرا في كتاب القواعد الكثير الاستخدام: «الآجرومية لمحمد بن داوود» الصنهاجي (المتوفى عام ١٣٢٣) في باب الافعال مايلي:

الافعال ثلاثة: ماضٍ ومضارع وامر نحو ضربَ، يضرب، إضربْ. فالماضي مفتوح الآخر ابداً والامر مجزوم ابداً والمضارع ماكان في اوله احد الزوائد الاربعة يجمعها قولك «انيت» وهو مرفوع ابداً حتى يدخل عليه ناصب او جازم.

اما عن الوظيفة الزمانية للافعال فلانجد اية إشارة لها. ان الاجرومية هو كتاب الاقتصار على الأهم. ووظائف الفعل وقعت هنا ضحية الاختصارات الضرورية.

لقد توصل النحاة العرب في تركيزهم على التحليل الشكلي للغة من وجهة نظر علم اللغة الحديث الى بعض المعارف المهمة. واريد ان أؤكد هنا بشكل خاص تقسيمهم للجمل الى جمل إسمية وجمل فعلية، وبصورة عامة، حيث تكون مقياس انتساب الجملة الى احدى الفئتين بداية الجملة.

وعلى هذا تكون كذلك جملة اسمية، الجملة التي تحتوي على فعل بشرط الا يقع هذا الفعل في اول الجملة. لكن هذا التقسيم للجملة هو التقسيم نفسه الذي يؤخذ به في علم اللغة الحديث فيما يتعلق بطوبولوجيا موقع الكلمة.

يتحدث المرء عما يسمى لغات.. فعلٌ، فاعلٌ، مفعولٌ به، ومايسمى لغات، فاعلٌ، فعلٌ، مفعول به، المقصود بها تلك اللغات التي يبدا تركيب جملها الاساسي اما بالفعل او بالأسم..

وكذلك فان قرار النحويين العرب، على اعتبار الاسم وصيغة «يفعل» وحدة تصريفية من ناحية العوامل الشكلية هو قرار هام في وجهة نظري. وفي جملتي اريد ان يخرج من البيت، واريد خروجه من البيت، يفسر النحويون صيغتي «يخرج» و«خروجه» نصباً من حيث الأعراب.

انني أرى ان هناك في الواقع علاقة نحوية، كان اختبارها بالنسبة لعلم اللغة الحديث، بخصوص العموميات النحوية، اختباراً مثمراً.

ومن البديهي، ان هناك مواد اكثر بكثير تستحق دراسة ادق.

إن النحاة العرب لم يصفوا ويجمعوا المواد اللغوية الفنية، حسب، وانما حاولوا توضيح العلاقات النحوية في الكثير من الأحيان. فتوضيح العلاقات النحوية بالضبط هو متطلب من متطلبات علم اللغة الحديث.

فمثلاً ان النحاة العرب ينعتون «العامل» على كلمة لها قوة رفع كلمة اخرى او جرها او نصبها اوجزمها، اي ان

«العامل» قد يكون رافعاً او جاراً او ناصباً او جازماً. إن النحاة العرب يفترضون تاثير «العامل» حتى في الحالات التي ليست موجودة في النص. وفي مثل هذه الحالات فانهم يطلقون التقدير او المعنى. وبذلك فانهم يفرقون حتى وإن لم يكن في معنى نظام شامل بين التركيب الظاهري السطحي والتركيب الباطني (surface structure–deep strecture). العميق، اي بين جمل اللغة المتكلمة فعلياً (التركيب الظاهري السطحي) وتجريدها في القواعد النحوية (التركيب الباطني العميق). وكذلك فاننا نشير بشكل خاص الى مهارة النحاة العرب في مشاهدة اللغة ووصفها. وفي هذا المجال يسترعي اهتمامي بشكل خاص الوصف الدقيق للصوتيات، الشامل الذي يكاد ان يكون تقديماً حديثاً، وقد ادى وصفهم الدقيق لها الى ان ينشغل بعض المستعربين الاوربيين بنظام - الصوتيات - او بنظام لفظ الحروف - في اللغة العربية التقليدية، انشغالاً تفصيلياً. واذكر بهذا الخصوص دراسات «شادة» «وبريفمن» «وكانتينو».

واشير ايضاً الى ملاحظاتهم الصائبة التي اعربوا عنها احياناً للوظائف الزمنية للصيغ الفعلية بالرغم من انهم لم يصلوا في اي موقع من مؤلفاتهم الى عرض او تقديم منتظم لهذا الموضوع، واورد هنا امثلة بهذا الخصوص.

قد التقريب، وتعريفها كما يلي: قد تقرب الماضي من الزمان الذي انت فيه (لابن يعيش).

والمثال الثاني، هو الفرق بين انا قاتلٌ غلامك بمعنى الماضي وانا قاتل غلامك بمعنى المستقبل.

والمثال الثالث التفريق الدقيق بين المضارع وصيغة فاعل المتقاربة له. ووظيفة الصيغة الاول - المضارع - يطلقون عليها مصطلح «تجدد» اي إستمرار ذي تجدد متناوب لاوان الحدث. والصفة الثانية يطلقون عليها «ثبات» اي الاستقرار البسيط «لحال» وهناك يمكن ذكر امثلة اخرى كثيرة.

وفي نهاية مقالتي ارجو ان اكون وفقت في توضيح اهمية اعمال النحويين القدامى العرب بالنسبة لعلم اللغة الحديث ومكانة علم اللغة العربية في القرون الوسطى من وجهة نظر علم اللغة التركيبية الحديث.

بقلم : الدكتور احسان محمد الحسن

استاذ علم الاجتماع المساعد في كلية
الاداب بجامعة بغداد

علم اجتماع ابن خلدون كما يفسره علماء الغرب

مقدمة تمهيدية :

يهتم علماء ومفكرو الغرب بابن خلدون كعالم اجتماعي ومؤرخ وفيلسوف عربي اكثر من غيره من علماء ومفكري العرب والمسلمين نظراً لموضوعيته وعلميته ودقة ماكتبه عن طبيعة الانسان والمجتمع والحضارة واهمية الموضوعات التي درسها وعالجها ودورها في اغناء العلوم المعروفة في زمانه . اضافة الى اثره الفاعل في اكتشاف انماط جديدة من الدراسات سرعان ما ادت الى ظهور علوم لم يعرفها الانسان من قبل خصوصاً علم الاجتماع الذي سماه «بعلم العمران البشري» وعلم فلسفة التاريخ[1].

ان ابن خلدون كما يعترف علماء واساتذة الغرب المنصفون والموضوعيون اكتشف علم الاجتماع وحدد مضامينه وابعاده ومنهجيته وشخص طبيعته وعلاقته بالعلوم الاجتماعية والطبيعية الاخرى ووضح اهميته لفهم طبيعة البشر واستيعاب عناصر المجتمع والحضارة خلال القرن الرابع عشر الميلادي[2]. بينما لم يبدأ مفكرو وعلماء الغرب امثال فيكو وتارد واوكست كونت وهربرت سبنسر بالدراسات الاجتماعية العلمية المرتكزة الى حقول الاجتماع والعمران البشري المعروفة عند العرب الا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي[3] . وبهذا يكون ابن خلدون قد سبق علماء واساتذة الغرب باكتشاف علم الاجتماع وانضاج منهجيته وتحديد مضامينه وابعاده النظرية والعملية بفترة تزيد على اربعة قرون . اما موضوع فلسفة التاريخ الذي اكتشفه ابن خلدون قبل غيره من المفكرين والعلماء فقد ذهب الى اوربا عن طريق اسبانيا، وهناك اعتمده الفلاسفة والمفكرون الاجتماعيون والسياسيون وعلى راسهم هيجل وماركس وشبنكلر وسومبارت وتوينبي في تفسير قوانين مسيرة المجتمعات وحركة النظم والمؤسسات وظهور وشموخ وسقوط واندثار الحضارات[4] .

ان أول من اهتم بدراسة ابن خلدون في الغرب المفكر الالماني فون هامر الذي الف كتاباً عن اضمحلال الحضارة العربية الاسلامية ونشره عام ١٨١٢. وفي الكتاب اشاد بابن خلدون وبمؤلفاته خصوصاً كتاب المقدمة ولقبه بلقب منتسكيو العرب واعترف باصالته في البحث والدراسة العلمية[5]. وهناك مؤلفات كثيرة نشرها المفكرون والاساتذة الغربيون عن ابن خلدون اهمها كتاب ابن خلدون: مؤرخ وعالم اجتماع وفيلسوف للبروفسور ناثنيال شمت وكتاب ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية للبروفسور جوستون بوتول وكتاب «مفكر عربي في القرن الرابع عشر الميلادي» للبروفسور لودويك كيمبلوفيج وكتاب «تاريخ فلسفة التاريخ» للبروفسور فلنت وكتاب دراسة في التاريخ للبروفسور ارنولد توينبي . وكافة هذه المؤلفات تشير الى اصالة وعبقرية ابن خلدون في الحقول التي كتب عنها خصوصاً حقل الاجتماع والتاريخ والفلسفة. دعنا نشير باختصار الى ماذكره هؤلاء العلماء في مؤلفاتهم عن مآثر ومنجزات ومخلفات ابن خلدون .

يقول البروفسور شمت ان ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع[6] . واضاف ان ابن خلدون

اكتشف ميدان التاريخ الحقيقي وطبيعته وانه فيلسوف قبل ديفيد هيوم وتوماس بوكل وهربرت سبنسر وانه تقدم في علم الاجتماع الى حدود لم يصل اليها اوكست كونت نفسه في النصف الاول من القرن التاسع عشر[7] . اما البروفسور جوستون بوتول فيقول عن ابن خلدون انه اظهر حباً متميزاً للدراسة والتامل مما اتاح له في فترة قصيرة ووسط حياة سياسية شديدة الاضطراب ان ينتج عملاً تاليفياً ضخماً وكان لجزء هذا العمل وهو المقدمة كل سمات العبقرية[8] .

ويذكر البروفسور الانكليزي روبرت فلنت في كتابه تاريخ فلسفة التاريخ معلومات موضوعية وموثوقة عن ابن خلدون فيقول «من وجهة علم التاريخ او فلسفة التاريخ يتحلى الادب العربي باسم من المع الاسماء ، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع ان يقدم لنا اسماً يضاهي في لمعانه وبريقه اسم ابن خلدون خصوصاً مايتعلق ببحوث ودراسات التاريخ والاجتماع»[9] . واخيراً يشيد البروفسور ارنولد توينبي في كتابه «دراسة في التاريخ» بدور ابن خلدون في وضع حجر الاساس لموضوع التاريخ وبروزه في مادتي فلسفة التاريخ والاجتماع وقابليته الفذة في مناهج البحث التاريخي ، تلك المناهج التي اهتدىٰ بها المؤرخون الغربيون في كتاباتهم وتحليلاتهم التاريخية العلمية[10]. هذا ماقالة بعض علماء ومفكري الغرب عن اصالة وعبقرية وعلمية ابن خلدون بصورة عامة .

تهدف هذه الدراسة الى القاء الاضواء المنيرة على اهم الاضافات التي قدمها ابن خلدون لتطور دراسات علم الاجتماع كما تجسدت في الموضوعات التي عالجها كحقيقة الاجتماع البشري والعلاقة بين الاجتماع والتاريخ وتقسيم المجتمعات البشرية ومنهجية علم الاجتماع.....الخ . لكن هذه الدراسة لاتتطرق الى ماكتبه وحلله ابن خلدون نفسه عن هذه الموضوعات بل تتطرق الى ماكتبه مفكرو وعلماء الغرب عن ابن خلدون ودوره في تنمية وتطوير الدراسات الاجتماعية بصورة عامة ودراسات الاجتماع بصورة خاصة لاسيما بعد اطلاعهم على مقدمته .

تعالج هذه الدراسة سبع موضوعات تشكل العمود الفقري لعلم الاجتماع الخلدوني .

والمعالجة تتاتى من تفسيرات وتحليلات علماء الغرب لاهم النظريات والاضافات الاجتماعية التي انجزها ابن خلدون والتي وردت في كتابه «المقدمه» .

ويمكن درج المحاور والاضافات على النحو التالي :

(١) علم الاجتماع والتاريخ .
(٢) فلسفة التاريخ .
(٣) تفسير حقيقة الاجتماع البشري .
(٤) نظم ومؤسسات المجتمع (العمران البشري) .
(٥) تقسيم المجتمعات البشرية .
(٦) التغير الاجتماعي .
(٧) منهجية علم الاجتماع .

(١) علم الاجتماع والتاريخ :

يقول البروفسور شميت في كتابه «ابن خلدون» بان ابن خلدون اكتشف علم الاجتماع من خلال دراساته التاريخية للمجتمعات والحضارات . ومثل هذه الدراسات جعلته مؤرخاً وعالماً اجتماعياً متميزاً في البحث والدراسة والتاليف . فهو يعتقد بان التاريخ هو علم يتخصص بدراسة كافة الظواهر الاجتماعية لحياة الانسان كما وقعت في الزمن الماضي[11]. ذلك ان علم التاريخ الذي طور ابن خلدون اساليبه البحثية والمنهجية يهتم بدراسة كافة جوانب المجتمع البشري. فهو لايتخصص في كشف اسباب ظهور وسقوط الدول ونتائج الانتصارات والهزائم في الحروب وطبيعة العلاقات السياسية بين الشعوب والدول وانماط الحكومات واجهزة الحكم فحسب بل يهتم ايضاً بالتنقيب عن ماهية وطبيعة المهن التي يزاولها الناس والتجارة الداخلية والخارجية التي تعتمد عليها اقتصاديات الدول وتطور الفنون والعلم والفلسفة والدين عبر الحقب والازمان وكافة العوامل والقوىٰ المؤثرة في طبيعة الحياة الاجتماعية الرسمية وغير الرسمية ، العامة والخاصة ، والموضوعية والذاتية. لكن هذه الموضوعات التي يدرسها المؤرخ كما يحددها ابن خلدون هي نفس الموضوعات التي يهتم بها العالم الاجتماعي ويتخصص بدراستها. لذا يشير البروفسور «ميت الى ان ابن خلدون يعتقد بان التاريخ هو علم الاجتماع وان علم الاجتماع هو التاريخ[12]. ومع هذا يرسم ابن خلدون بمهارة متميزة طبيعة الفوارق بين التاريخ وعلم الاجتماع علماً بانه وسع مجال ومضمون التاريخ

وحمله الكثير من الواجبات والاعباء التي ليست هي من اختصاصه . لذا ينبغي وضع الفواصل بين ماهو تاريخي وماهو اجتماعي لكي يتخصص كل علم بالموضوعات المحددة له من قبل الاساتذة والمتخصصين .

ان من أهم الفوارق بين التاريخ وعلم الاجتماع ان التاريخ يدرس ماوقع في الزمن الماضي فقط ، بينما يدرس علم الاجتماع الظواهر والعمليات والتفاعلات الاجتماعية الحاضرة[١٧] . وفي بعض الاحيان يقتفي جذورها التاريخية لكي يفهم ويستوعب حاضرها. ومن دراسة ماضيها وحاضرها يمكن تنبوء مستقبلها وتحديد اتجاهاتها ومساراتها.

والفرق الثاني بين العلمين يكمن في كون التاريخ يهتم بتسجيل الحادثة الواحدة التي وقعت في الزمن الماضي والتي أدت الى وقوع حوادث اخرى ، بينما لايهتم الاجتماع بدراسة الحادثة المتفردة بل يهتم بدراسة الحوادث والمتغيرات المختلفة والربط بينها واعتمادها في تفسير حقيقة الوجود الاجتماعي بكل عمومياته وخصوصياته ، سلبياته وايجابياته ظاهره وباطنه[١١] . والفرق الاخير بين العلمين كما يؤكده البروفسور شميت وينسبه الى ابن خلدون هو ان التاريخ يدرس مكونات الحضارة كالزراعة والصناعة والتجارة والصيد والفنون والآداب والعلوم والفلسفة والدين والمؤسسات المدنية والروحية والسيسة والحرب والدبلوماسية والادارة دراسة تاريخية مفصلة ودقيقة[١٥] ، بينما يدرس الاجتماع النظام الاجتماعي بما ينطوي عليه من مؤسسات ونظم وأدوار وما يكتنفه من ظواهر وتفاعلات وعمليات ومنجزات دراسة عامة تتحرى عن السبب والنتيجة وتتوخى الربط العلمي الموزون بين ظاهرة واخرى وبين عامل وآخر وبين مؤسسة او نظام فرعي ومؤسسة اخرى[١٦] .

اذن التاريخ بالنسبة لابن خلدون هو سجل الماضي الموغل في القدم بينما الاجتماع هو دراسة الحاضر وفهمه على نحو علمي موضوعي يعتمد على ماهو كائن فعلاً وحقيقة .

وعلى الرغم من الفوارق الجوهرية بين العلمين والتي يشخصها ابن خلدون كما وردت في كتاب البروفسور شميت فان ابن خلدون يؤكد على اوجه الشبه والعلاقة المتطورة بين التاريخ والاجتماع. فالتاريخ هو دراسة الاجتماع في الزمن الماضي كدراسة النقود والمدن والحضارات والمجتمعات والدول القديمة . اما الاجتماع فهو دراسة الحاضر دراسة تاريخية معتمدة على العلاقة المتفاعلة بين عناصر ومكونات المجتمع والحضارة. كما ان كل علم يتعلم من العلم الآخر ، فالمؤرخ يرفد عالم الاجتماع بمعلومات تاريخية قيمة عن ماضي الادوار والمؤسسات والتراكيب والدول والحضارات. وعالم الاجتماع يثقف المؤرخ بتقنيات واصول طريقته العامة التي تربط بين السبب والنتيجة وبين ظاهرة واخرى وبين عامل وآخر[١٧] . ومثل هذه الطريقة يعتمد عليها المؤرخ في كشف ماوقع في الزمن الماضي مع دراسة مسبباته وآثاره الخاصة والعامة .

يقول البروفسور ابراهام في كتابه «ظهور وتطور علم الاجتماع» ان براعة ابن خلدون في دراسته للتاريخ يمكن تفسيرها بمزاوجته بين المعلومات التاريخية والحقائق الاجتماعية وبتطبيقه للمنهجية العامة التي يعتمدها علم الاجتماع على الدراسات والتنقيبات التاريخية[١٨] . فقد اجرى ابن خلدون في الكتاب الثاني من مؤلفه «المقدمة» تحقيقات علمية عن تراث العرب والاسلام كابن هشام وابن اسحق والواقدي والبلاذري وابن عبدالحكم والطبري والمسعودي وابن الاثير فاستبعد بعضها على انه محض اختلاق غير ممكن الحدوث بحسب طبائع الاشياء وقوانين العمران وشك في صحة كثير منها على انه موضع ريبة هذه التحقيقات على ماقرره في مقدمته بصدد الاجتماع الانساني ومناهج البحث العلمي وقواعد التحري التاريخي .

ويشتمل الكتاب الثاني من مؤلف ابن خلدون وهو الخاص بتاريخ العرب ومن اتصل بهم على بحوث تاريخية استمدها من مشاهداته وقراءاته الخاصة التي لم يطلع عليها مؤرخو العرب من قبله ومن بعض المصادر التي كانت موجودة في عصره ولم تصل الينا. وهنا فلح ابن خلدون كما يشير البروفسور جوستون بوتول في استعمال منهجية علم الاجتماع في كشف الحقائق والمعلومات التاريخية[١٩] . ويبدو هذا على الأخص في حديثه عن دول الاسلام في صقلية وعن تاريخ الطوائف في الاندلس والممالك النصرانية في اسبانيا وتاريخ دولة بني الاحمر في غرناطة . وقد نوه بقيمة هذه البحوث واشاد بفضلها على التاريخ كثير من علماء الغرب في العصر الحديث ومن هؤلاء العلامة دوزي الذي يصف رواية

ابن خلدون عن تاريخ النصارى في اسبانيا بانها منقطعة النظير ولايوجد في بحوث علماء الغرب المسيحيين في العصور الوسطى مايستحق ان يقارن بها[٢٠] .

ويعد القسم الخاص بتاريخ البربر الذي عرضه ابن خلدون في الكتاب الثالث اقوى الاقسام اصالة واكثرها تحقيقاً وتجديداً وطرافة واكبرها فضلاً على بحوث التاريخ . ذلك ان معظم ماجاء في هذا الكتاب لم ينقل عن مراجع مدونة وانما سجله ابن خلدون نفسه لاول مرة من مشاهداته اثناء اتصاله بمختلف قبائل البربر وتنقله بين دول المغرب .

وهنا يقول البروفسور شميت بان ابن خلدون اعتمد طريقة المشاهدة والمشاهدة بالمشاركة ، والتي هي طرق منهجية يعتمدها علم الاجتماع في ابحاثه الحقلية ، عندما قام بدراساته التاريخية عن الشعوب والامصار والحضارات التي درسها[٢١] . واخيراً علينا ان نقول بان ابن خلدون اعتمد على علم الاجتماع في دراسته وفهمه للتاريخ واستعان بالحقائق التاريخية عند تفسيره لمظاهر العمران البشري ومايكتنفها من ظواهر وعمليات وتفاعلات اجتماعية ومايؤثر عليها من عوامل وقوى موضوعية وذاتية . لذا كان ابن خلدون مؤرخاً وعالماً اجتماعياً بارعاً في آن واحد.

٢ ـ فلسفة التاريخ :

يقارن ابن خلدون بين ظواهر المجتمع الانساني وظواهر المجتمع الحيواني كما يقارن الافراد المتوحشين والمتحضرين بالحيوانات الوحشية والاليفة . ويعتقد كما يخبرنا البروفسور شميت بان كافة المخلوقات والكائنات الحية بضمنها الانسان تخضع لقوانين النمو والانحطاط والتفسخ. هذه القوانين التي يطبقها ويعتمدها في تفسير ظهور وسقوط الاسر المتنفذة والامارات الحاكمة والمنظمات السياسية بل وحتى الفنون والآداب والعلوم[٢٢]. يقول البروفسور كيمبلوفيج في كتابه «مفكر عربي في القرن الرابع عشر الميلادي» لقد درس ابن خلدون المجتمع دراسة تاريخية اذ قال بانه يمر في مراحل تاريخية متعاقبة[٢٣]. كل مرحلة حضارية متصلة بالمرحلة الحضارية التي سبقتها ، وان دراسة الماضي ترشدنا الى فهم الحاضر والتنبوء عن المستقبل وذلك من خلال رسم قوانين عامة تحكم مسيرة المجتمعات والحضارات على مر العصور.

ويضيف كيمبلوفيج قائلاً بان فلسفة ابن خلدون التاريخية وتطبيقها على المجتمعات الانسانية كانت مهمة جداً لفهم المراحل التاريخية التي يمر بها المجتمع الانساني . وقد استفاد ابن خلدون من هذا النوع من الدراسة واستخلص لنا قانوناً اساسياً يحكم حركة المجتمعات الانسانية وهو قانون الاطوار الثلاثة للمجتمع . فكل مجتمع لابد ان يسير في الطريق الطبيعي : طور النشاة والتكوين ثم طور النضج والاكتمال واخيراً طور الهرم والشيخوخة ، حيث يقوم على انقاضه مجتمع آخر يسير في المراحل نفسها التي سار فيها المجتمع السابق. فالحركة الاجتماعية كما يقول ابن خلدون في دورة مستمرة وتؤدي وظيفتها بشكل آلي فهي لاتنقطع. والمجتمعات الانسانية لاتقف والموت الاجتماعي او فناء نظم المجتمع انما هو نقطة نهاية وبداية[٢٤] . فحيث ينتهي مجتمع ما لابد ان يستانف السير مجتمع آخر . والمجتمعات الانسانية ولو انها تخضع حتماً لهذه الادوار المتتابعة غير انها تختلف في مدى احتمالها لمرحلة دون اخرى . اي ان هذا القانون يختلف في شدته ودرجته باختلاف التجمعات الانسانية ، فمنها مايبقى مدة طويلة في دور النضج ومنها ما يقاوم الشيخوخة ومنها مايموت يافعاً .

وفي صدد موضوع فلسفة التاريخ يوضح لنا البروفسور جوستون بوتول مافهمه عن ابن خلدون حول ظهور السلطة وتعالي عظمتها ثم ضعفها واضمحلالها وزوالها .

يقول ابن خلدون كما يشير لذلك البروفسور بوتول لكي تصل اسرة للاستيلاء على السلطة فانها لاتعتمد طبعاً على قوة رؤوسائها فحسب وانما لابد ان تعتمد ايضاً على مساعدة جماعة او حزب مخلص لها . من هنا كان تفوق وشموخ الأسر الحاكمة وعلو كلمتها، فهي تعتمد على قبائل متحمسة ذات عصبية قوية يظهر منها الجنود الشجعان والمخلصون الذين يدعمون حكم الأسر ويكافحون من اجل ظهور الدولة القوية والأمبراطورية المترامية الاطراف[٢٥] . والملك او السلطان الجديد عموماً جزء من القبيلة التي ساعدته على تقلد السلطة . وكان الأمر على هذا المنوال في جميع الاسر تقريباً التي تعاقبت في افريقيا الشمالية وفي اسبانيا . فاعضاء القبيلة الغازية هم بمثابة هيئة اركان تمد

الدولة باصحاب المناصب الكبيرة والضباط والجنود الذين تعتمد عليهم . وهذه هي المرحلة الاولى التي تمر بها الدولة. ولكن سرعان ماتقوى الدولة نتيجة كثرة انصارها ودعاتها وزيادة حجم سكانها وتنامي انشطتها ومنجزاتها على الاصعدة كافة واخيراً توسعها وترامي رقعتها الجغرافية نتيجة انتصاراتها العسكرية على القبائل والاقوام بل وحتى الدول الصغيرة المتاخمة لها. وبعد بلوغ الدولة اوج عظمتها لابد ان تبدا بالضعف والاضمحلال والتداعي والانكسار[27]. وهناك براي ابن خلدون اسباب كثيرة لهذا الضعف والانكسار يجملها البروفسور بوتول في كتابه «ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية» بالنقاط التالية:

١ - العوامل السياسية والعسكرية التي ترجع الى توسع الدولة وما يلقاه الحاكم من صعوبة في حكم الاجزاء البعيدة من الارض التي خضعت له وفي الدفاع عن الحدود النائية. وينطبق هذه القاعدة على الفتوحات التي حققها العرب.

٢ - اسباب ترجع الى درجة الحضارة عند القبائل الغازية . فعندما تكون هذه الحضارة اقل من حضارة المناطق التي تمتد فيها سيطرتهم فان ذلك يسبب الاضطرابات الخطيرة التي تؤدي الى انهيار البلد المغزو والى اضعاف الدولة الجديدة . ويفسر ابن خلدون هذه الحالة السلبية بالتناقض بين الحياة العسكرية الخشنة التي يعيشها الغزاة والمحتلون وبين الحياة المدنية الحضرية التي تسيطر عليها سمات الميوعة والترف التي يعيشها ابناء البلد المغزو .

٣ - الخلافات التي تحدث دائماً بين الملوك واعضاء القبيلة التي هم فيها. ففي البداية يدرك الملك انه مدين بالسلطة الى رجال قبيلته ، لذا يوزع عليهم مناصب الدولة. غير ان هؤلاء تستولي عليهم الاطماع وتظهر النوايا الاستبدادية بينهم وحتى ان قسماً منهم يطمح الاطاحة بالملك والتفرد بالسلطة . لذا يبدا الملك بانتزاع السلطة من رجال قبيلته شيئاً فشيئاً ويعهد بها الى الاجانب الذين يظهرون له الطاعة والولاء . فيبدا الخلاف بين الملك واعضاء القبيلة وبين الاخيرين والاجانب. هذا الخلاف الذي يقوض اركان الدولة ويسبب سقوطها وزوالها[27] .

٤ - اسباب معنوية وحضارية تتجسد في اعتماد اعضاء الاسرة المالكة وكذلك اقربائهم وشاغلي اعلى مناصب الدولة على الحياة الحضرية المترفة التي تؤدي الى فقدانهم لمزاياهم العسكرية الخشنة . وهنا يصبح اكثر المخلصين للاسرة المالكة غير قادرين على مساعدتها عندما تتعرض للخطر. لذا تسقط الدولة وتستبدل بدولة اخرى.

٥ - اسباب اجتماعية تتعلق بتطور المجتمع تطوراً يكاد يصل الى اعلى درجة من الكمال تتيحها له طبيعته . بعد ذلك يبدا المجتمع بالانهيار شيئاً فشيئاً ولاشيء يمكنه ايقاف هذا الانهيار[28] . ويحاول ابن خلدون اعطاء البراهين التي تؤكد عدم مقدرة الاسرة الحاكمة او الدولة المهددة من انقاذ نفسها من الانهيار. وهذا الانهيار في مفهوم ابن خلدون عبارة عن حلول جماعة حاكمة محل جماعة اخرى .

٣ - تفسير حقيقة الاجتماع البشري:

يقول العالم الفرنسي مونيه ان ابن خلدون يعتقد بان الاجتماع الانساني هو امر طبيعي وضروري[29] . فالانسان مدني بالطبع، بمعنى انه لايستطيع ان يعيش إلا في مجتمع ولايبلغ كمال ذاته الا في جماعة. ذلك لان شعور الفرد برغبته في الحياة الاجتماعية انما هو شعور فطري يدفعه الى محاولة الاستئناس باخيه الانسان. كما ان النزعة الاجتماعية تعتبر نزعة لرادية الى جانب انها عاطفة فطرية الى الحد الذي يمكن ان نعتبر ابن خلدون من انصار فكرة التعاقدية التي تبنى عليها العلاقات الاجتماعية .

اما عن الضرورة الاجتماعية فتنعكس في حاجة الافراد الى التعاون لسد الحاجات الاقتصادية والدفاعية. فالافراد لابد ان يتعاونوا من اجل الحصول على قوتهم وحماية انفسهم من شرور الحيوانات المفترسة.

فالفرد الواحد لايستطيع الحصول على غذائه بمفرده ، لذا وجب عليه التعاون مع الاخرين من اجل الحصول على القوت الذي يديم حياته وحياتهم. كذلك لايقوى الانسان بمفرده من مواجهة الحيوانات الكاسرة لذا وجب عليه التعاون مع الاخرين في صناعة السلاح من اجل الوقوف بوجه الحيوانات المفترسة . واذا لم يتعاون الانسان مع بني جنسه فانه سيكون عاجزاً عن الحصول على الغذاء الضروري وعاجزاً عن الوقوف بوجه اخطار الحيوانات الكاسرة. اي انه يتعرض للهلاك والفناء خلال

فترة قصيرة[30] .

ويرى ابن خلدون كما يخبرنا مونيه انه متى ما تحققت الضرورة الاجتماعية عند الناس واصبح هؤلاء قادرين على الاستمرارية والبقاء تظهر السلطة في المجتمع حتى تنظم علاقاتهم تنظيماً يكفل استقرار المجتمع ونموه.

ويتجسد قيام السلطة في قيام الملك الذي يترأس الدولة ويحكم الشعب بعد ان يكون العلاقات التعاقدية معه. هذه العلاقات التي تحدد حقوق وواجبات الملك وحقوق وواجبات الشعب. علماً بان غاية الدولة هي نشر مبادىء العدالة ومنع الظلم والاستغلال وخدمة الشعب من خلال الواجبات والخدمات الجليلة التي تقدمها له.

اما البروفسور شميت فيقول ان ابن‌خلدون يبذل قصارى جهوده في توضيح حقيقة الاجتماع البشري في كتابه المقدمة. ذلك انه يستند في دراسته هذه على ثلاث مسلمات اساسية هي :

١ ـ ضرورة الحياة الاجتماعية .
٢ ـ الطبيعة الاجتماعية للانسان.[31] .
٣ ـ الارادة الواعية للانسان في تحقيق الحياة الاجتماعية وبلوغ اهدافها القريبة والبعيدة.

فالانسان هو اجتماعي بطبيعته، وطبيعته الاجتماعية هذه تقود الى تكوين سلسلة من العلاقات والتفاعلات الاجتماعية التي يمكن تصنيفها الى انواع مختلفة من التضامن كالتضامن الاسري والتضامن الديني والتضامن السياسي والتضامن الاقتصادي . علماً بان نشوء هذه الانماط من التضامن انما هو اساس العمران البشري الذي ياخذ اشكال التضامن بانواعه المتباينة كالعمران السياسي والاقتصادي والديني والتربوي .....الخ .

اما البروفسور بوتول فيقول بان نقطة البدء في نظرية ابن‌خلدون هي ان المجتمع ظاهرة طبيعية. بل انه يبين الاسباب الرئيسية التي تجعل الناس يتحدون فيما بينهم ليعيشوا في مجتمع . ويذكر من ذلك سببين اساسيين الاول هو التكافل الاقتصادي الذي يدعم آثاره تقسيم العمل. وفي مقدمة حديثه الافتتاحي الاول في بداية المقدمة يقول ابن‌خلدون «قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه . فلابد من اجتماع العدد الكبير من ابناء جنسه ليحصل على القوت له ولهم. فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لاكثر منهم باضعاف». ويضاف لهذه الاسباب الاقتصادية اسباب الامن التي تجعل الافراد يتجمعون في قبائل او في مدن كي يستطيعوا الدفاع عن انفسهم ضد العدوان. واخيراً ان الناس في حاجة لسلطة او لحكومة ، وتلك هي سمة نوعية خاصة بالجنس البشري ، «فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون عليهم الغلبة والسلطان، واليد القاهرة حتى لايصل احد الى غيره بعدوان[32] . وهذا هو معنى الملك». وقد تبين لك بهذا ان الانسان لابد له من سلطة تحكمه وتحدد واجباته وحقوقه، اضافة الى تحديد واجبات وحقوق السلطة التي تحكمه والتي يسيطر عليها الملك او الخليفة.

واخيراً يذكر البروفسور دنيكن ميشيل في كتابه «معجم علم الاجتماع» بعض الحقائق المهمة عن نظرية ابن‌خلدون الاجتماعية ، اذ يقول ولايكتفي ابن‌خلدون بان يقرر أن المجتمع انما هو حقيقة يجب ان تدرس وان علم الاجتماع هو الذي يدرس المجتمع البشري وما يلحقه من عوارض ، بل يحاول اكثر من ذلك اذ يحلل الضرورة الاجتماعية ويكشف عن الدعائم التي تقوم عليها. فيقول ان الاجتماع الانساني ضروري لان الانسان مدني بطبعه. ويسير في شرح هذه القضايا على وتيرة من سبقه من المفكرين كارسطو والفارابي . ويقرر ان عدم كفاية الفرد لنفسه يدفعه الى التعاون والاشتراك في حياة الجماعة،ومن ثم ينشا التضامن الذي يعتبره اقوى الدعائم التي يقوم عليها المجتمع[33] .

٤ ـ نظم ومؤسسات المجتمع (العمران البشري):

يشير البروفسور شميت في مؤلفه عن ابن‌خلدون الى ان ابن‌خلدون لايقارن بين الكائن الاجتماعي والكائن الحيواني من ناحية النمو والتطور حسب بل يقارن بينهما ايضاً من ناحية العناصر التركيبية وتكاملها. فكلا الكائنين الاجتماعي والحيواني يتكونان من عناصر بنائية ووظيفية متكاملة . فكما يتكون الكائن الحيواني من اعضاء واجهزة بايولوجية متكاملة لها اهميتها في بقاء وديمومة الكائن، فان الكائن الاجتماعي (المجتمع) هو الآخر يتكون من نظم اجتماعية فرعية او مؤسسات يطلق عليها ابن‌خلدون اسم ظواهر او اقسام العمران البشري، كالعمران الاقتصادي والعمران الديني والعمران السياسي والعمران العسكري والعمران

العائلي والعمران التربوي والتعليمي والعمران الاجتماعي والعمران القيمي والاخلاقي.....الخ. وهذه الصنوف من العمران متكاملة ومتممة بعضها للبعض الآخر . فاي تغيير يطرأ على احد منها لابد ان ينعكس على بقية الصنوف . وهنا يحدث التغيير في بنية وشكلية المجتمع خلال فترة الامد البعيد.

يخصص ابن‌خلدون ستة بحوث رئيسية في كتابه المقدمة عن الصنوف المختلفة للعمران البشري. فهناك العمران البشري المتعلق باثر البيئة الجغرافية في الوان البشر واخلاقهم وطرق معاشهم[٣٤] وهناك العمران البدوي الذي يتخصص بدراسة طبيعة الشعوب البدوية ونشاتها وشؤونها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وعاداتها وتقاليدها وقيمها ومقاييسها . وهناك العمران السياسي المتعلق بالدول والامارات والسلطات واصول الحكم وقواعد القوة واسباب الاستقرار والهيجان السياسي ودور العوامل السياسية في تغيير الممالك والامصار. وهناك العمران الحضري الخاص بالبلدان والامصار ومواطن التجمع الانساني وماتمتاز به المدن عن غيرها من مختلف الوجوه العمرانية والاجتماعية والاقتصادية واللغوية. وهناك العمران الاقتصادي الذي يدور حول الموارد والثروات والمهن واساليب كسب المعاش والصناعات ودورها في استقرار السكان ورفاهية الحياة الاجتماعية. واخيراً هناك العمران الديني الذي يتخصص بالعبادات والاديان واماكنها ودورها في تهذيب نفوس البشر وتطوير سلوكهم وقيمهم ومثلهم وتعميق وحدتهم وتماسكهم من اجل رفع كلمة الله سبحانه وتعالى[٣٥].

لقد درس ابن‌خلدون النظم العمرانية للمجتمع دراسة علمية وتحليلية. ودراسته هذه كانت دراسة سكونية ودايناميكية في آن واحد . بمعنى انه درس النظم العمرانية في حالة ثباتها خلال نقطة زمنية معينة وفي حالة تغييرها خلال فترة زمنية طويلة. درس ابن‌خلدون الظواهر السياسية في الفصل الثالث من مقدمته ، ودرس الظواهر الاقتصادية في الفصل الخامس ودرس الظواهر التربوية في الفصل السادس . وعرض في ثنايا دراساته طائفة كبيرة من الظواهر العائلية والاخلاقية والجمالية والدينية واللغوية وظواهر اخرى تتعلق بالسحر والشعوذة والطلاسم.....الخ[٣٦] . ودراساته هذه تدلنا على انه استوعب معظم فروع علم الاجتماع وعالج اهم ابوابه. وبذلك يكون اول من وصل الى ضرورة قيام ما اصطلح العلماء المحدثون على تسميته (الاجتماع الوظيفي) . هذا العلم الذي لايختلف في موضوعه عن موضوعات النظم العمرانية التي عالجها ابن‌خلدون في مجمل فصول المقدمة .

ولايدرس ابن‌خلدون الظاهرة العمرانية للمجتمع بصورة مستقلة بل يربط بين ظاهرة واخرى ربطاً علمياً محكماً كما يوضح ذلك البروفسور جوستون بوتول في كتابه عن ابن‌خلدون .

يشير البروفسور بوتول الى ان ابن‌خلدون يربط بين الظواهر السكانية والظواهر الاقتصادية من جهة ويربط بين الظواهر السياسية والظواهر العسكرية من جهة اخرى[٣٧] . يعطي ابن‌خلدون اهمية كبيرة للظواهر المتعلقة بالسكان ويبين ان بين السكان وثروة البلد علاقة وثيقة. وهناك فقرات تجعلنا نعتبره من انصار من يقولون بان السكان هم سبب الثراء، فهو يقول ان تفوق بعض البلدان على غيرها في التجارة والرفاهية انما يرجع الى زيادة عدد سكانها. كما يعتقد ابن‌خلدون بان الثروة في بعض الحالات تؤدي الى زيادة السكان. وفي هذا السياق يقول عندما تشجع الحكومة الصناعة فانها تستطيع زيادة سكان الدولة زيادة ملحوظة وتزيد بهذا دخلها[٣٨] .

وادرك ابن‌خلدون كذلك تاثير الاحداث السياسية على الحياة الاقتصادية وهكذا ارتبطت نظريته في التطور السياسي بنظريته عن الآثار الاقتصادية لهذا التطور . اشار ابن‌خلدون الى ان بعض الافراد الماهرين يستفيدون من الخراب الذي يصاحب سقوط الدولة اذ يتحررون من الديون التي بذمتهم، او يستولون على ممتلكات الضعفاء الذين لايستطيعون الدفاع عن حقوقهم بسبب غياب الامن والاستقرار وضعف القانون . وقد يشتري هؤلاء الاشخاص العقارات والملكيات باسعار واطئة خلال فترة الاضطراب السياسي ويبيعونها باسعار عالية وقت استقرار وركود الدولة وثباتها بعد تغيير نظام الحكم.

وفي هذا السياق يقول ابن‌خلدون انه عندما تكون الاسرة الحاكمة على وشك السقوط وتظهر اسرة جديدة لتحل محلها فان قيمة العقارات تنقص بسبب الافتقار الى الامن .

وقد كان للاضطرابات السياسية في المغرب مضاربوها ومستغلوها الذين يستفيدون منها اقتصادياً .

ويربط ابن‌خلدون بين السلطة السياسية والسلطة العسكرية عندما يتكلم عن اسباب الاقتتال بين الناس وعن آثار الحرب في الحضارة ودور الحرب في التمدن والتحضر واثر هذا في ضعف العصبية وانهيار الملك والدولة. يذكر ابن‌خلدون الاتجاه الذي يدفع الناس الى التقاتل فيما بينهم ويرى في الحرب ظاهرة طبيعية لايمكن تجنبها وامراً ابتغاه الله[39] . «اعلم ان الحروب وانواع المقاتلة لم تزل واقعةً في الخليقة منذ براها الله ، واصلها ارادة انتقام البشر من بعض ، ويتعصب لكل منها اهل عصبيته . وهذا امر طبيعي في البشر لاتخلو منه امة ولاجيل . ويوضح ابن‌خلدون ان اسباب الحروب لاحصر لها، وان الحروب هي التي تنشيء السلطة السياسية وتبعيتها، فالسلطة السياسية منبثقة عن السلطات العسكرية، وبالرغم من ان ابن‌خلدون تحدث مرات عديدة عن الميل للسلب بالنسبة للعرب البدو، فانه في نظريته للحروب يعطي الاولوية للاسباب العاطفية كالكرامة والنفور والبغض ...الخ.

ويعتقد ابن‌خلدون كما يؤكد على ذلك البروفسور بوتول بان الحرب تؤدي الى تدمير حضارة معينة واحلال حضارة اخرى محلها . ففي الوقت الذي يدمر فيه الغزاة حضارة الشعب المغزو يقومون ببناء حضارة جديدة على انقاض الحضارة التي دمرتها الحرب[40] . وعند بنائهم للحضارة الجديدة واستقرارهم في عمرانها وتكيفهم لاساليب حياتها التي تتميز بالهدوء والسكينة والاستقرار والنعومة والوداعة يميل الغزاة الى فقدان خشونتهم وقوتهم وحبهم للعسكرية فيتحولون بالتدريج الى ناس مسالمين لايريدون الحروب ولا التوسع العسكري. وفي هذه الظروف لايستطيعون الدفاع عن حضارتهم ولاعن انفسهم عندما يتعرضون لغزوات البدو القادمة من الصحراء . فتسقط حضارتهم ويسلب منهم الملك فتدمر آثارهم ومنجزاتهم[41]. لذا ينصح ابن‌خلدون الطبقات المقاتلة ان تتجنب الاقامة في المدن كيما تحتفظ بعصبيتها وطبائعها وان تبقى مختلفة عن اهل المدن الذين اخضعتهم لنفوذها بالقوة العسكرية . اذن هناك علاقة بين السلطة العسكرية والسلطة السياسية ، وهناك علاقة بين العمران الاقتصادي والسكان. وهذا يدل على ان مقومات العمران البشري متكاملة.

٥ ـ تقسيم المجتمعات البشرية:

يتكلم ابن‌خلدون في سياق نظريته الاجتماعية كما يشير الى ذلك البروفسور شميت عن عدة مجتمعات كالمجتمعات المتوحشة ومجتمعات البدو والمجتمعات الرعوية والمجتمعات القبلية والمجتمعات الريفية الزراعية والمجتمعات الحضرية التي تقطن في المدن .

وهذه المجتمعات كما يعتقد ابن‌خلدون قد تتغير من نمط الى نمط آخر كتغير المجتمعات الرعوية الى مجتمعات زراعية ريفية مستقرة او تغير المجتمعات الاخيرة الى مجتمعات حضرية تسكن المدن. كما يصف ابن‌خلدون صفات هذه المجتمعات، فلكل نمط من هذه المجتمعات صفاته وخصائصه التي تميزه عن بقية الانماط . فالمجتمع البدوي مثلاً يتميز بظاهرة العصبية التي تعتبر دعامة هذا المجتمع ، ومهنته هي الرعي، وعلاقاته الاجتماعية قوية ومتماسكة، ولايعتمد على نظام تقسيم العمل والتخصص فيه، ويكون مستواه المعاشي واطئاً ووسائل ضبطه الاجتماعي تتحدد بالدين والعادات والتقاليد والقيم والضمير. اما المجتمع الحضري فيتميز بالاستقرار الجغرافي اذ يقطن افراده داخل المدن والقصبات ويعتمد على الصناعة والتجارة والزراعة الكثيفة وينتهج نظاماً دقيقاً في تقسيم العمل والتخصص فيه[42] . وتكون علاقاته الاجتماعية ضعيفة نوعما ويطغي عليها الجانب الرسمي. واخيراً يتميز بتنوع عناصره السكانية وكثرة الغرباء والاجانب فيه.

ويذكر البروفسور شميت بان ابن‌خلدون يميز بين هذه الانماط المختلفة من المجتمعات بناءً على طبيعة مؤسساتها الاجتماعية وعاداتها وتقاليدها وبيئاتها الطبيعية والاجتماعية وظروفها الجغرافية والمناخية واساليب معيشتها وانماط وسائل ضبطها الاجتماعي .

وقد اتفق كل من بودن ومنتسكيو وبوكل وسبنسر ورازل الاساليب الدراسية التي اعتمدها ابن‌خلدون في تصنيف المجتمعات.

اما العوامل التي يعتمد عليها ابن‌خلدون في تصنيفه للمجتمعات والشعوب والتمييز بينها فهي عامل العصبة والقرابة (Consanguinity) المرتكز على صلات الدم، وعامل

الروابط الاجتماعية[١٣]. فرابطة العصبية والقرابة هي التي تميز المجتمع البدوي او الريفي ورابطة العلاقات الاجتماعية التعاقدية هي التي تميز المجتمع الحضري .

اما البروفسور بوتول فيقول بان ابن‌خلدون يقسم المجتمعات والشعوب الى صنوف مختلفة . وتقسيمه لها يعتمد على المهن التي تعتاش عليها واساليب انتاجها. فهو يضع في المقام الاول الحياة الحضرية بحرفها المتنوعة ، ثم المزارعين المتجمعين في قرى والذين يقيمون في السهل او في الجبل، واخيراً ياتي البدو الذين يميزهم ابن‌خلدون الى انماط مختلفة. فهناك البدو الذين يزاولون اعمالهم بالثيران وبالخراف مثل البربر واهل كرواتيا والاتراك والتركمان، وبين الذين يزاولون اعمالهم بالجمل مثل العرب، والبربر البدو والاكراد .

وكذلك يقول ان الموارد الطبيعية والجو هي التي تحدد الى درجة كبيرة اسلوب حياة الشعوب والمجتمعات . ويطرح ابن‌خلدون عندما يتحدث عن تاثير النظام الغذائي والمناخ في الافراد وفي المجتمعات آراءً تجعله رائداً للافكار الحديثة وخاصة افكار مونتسكيو . فهو يلاحظ على العرب الذين يطوفون في الصحراء ويقتصرون غالباً في طعامهم على اللبن والتمر الذي يحل لديهم محل القمح ، يلاحظ ان الوانهم اصفى وابدانهم انقى واشكالهم اتم واحسن واخلاقهم ابعد من الانحراف واذهانهم اثقب في المعارف والادراكات.

ويؤكد ابن‌خلدون على اهمية النظرية الاقتصادية في تصنيف الناس الى شعوب ومجتمعات مختلفة. فالمهن والاعمال التي يزاولها البشر هي التي تؤدي الى تقسيمهم الى مجتمعات مختلفة. وفي هذا السياق يقول ابن‌خلدون «اعلم ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلهم في المعاش».

إذن يمكن تفسير فلسفة ابن‌خلدون السياسية باعتبارات اقتصادية . ذلك انه يقول بان الشعوب التي اقامت دولاً كبيرة وقامت بفتوحات عظيمة مثل العرب والتتار كانت تقطن المناطق الصحراوية التي جعلتهم يتمتعون بخصائص عسكرية بارزة ويتلهفون على الفرصة لينقضوا على شعوب اكثر ثراء من الشعوب التي اعتادت الحياة الحضرية

وتنسجم نظرية ابن‌خلدون السياسية مع نظريته الاقتصادية التي تستخلص السمات البارزة لتاريخ اي شعب او مجتمع من اسلوب حياته ومن احوال سكنه. يقول البروفسور بوتول اننا قد نميل الى القول بان ابن‌خلدون قد جعل نظريته الاقتصادية نظرية آلية الى اقصى حد حيث انه اعتمدها في تفسير المرحلة الحضارية التاريخية التي يمر بها المجتمع وفي تفسير آليته السياسية[١٤] . ومع ذلك عرف ابن‌خلدون كيف يراعي في شروحه وتفسيراته عدداً من القوانين السيكولوجية والاجتماعية في تصنيف المجتمعات وتغييرها من نمط الى نمط آخر على مر الاجيال والعصور.

يقول البروفسور ارنولد توينبي بان ابن‌خلدون ينظر الى المجتمع الانساني نظرة كلية وشمولية من حيث ظهوره وتطوره[١٥] . ويحدثنا عن حالات متعاقبة لحياة المجتمع تتدرج من البساطة الى التعقيد من ناحية البنية والتركيب. وهذا التدرج في نفس الوقت يقابل تطور المجتمعات في طريقة استغلال موارد البيئة الطبيعية وطرق المعيشة الاجتماعية .

ويفسر الاستاذ الدكتور احمد الخشاب في كتابه «التفكير الاجتماعي» الانطباعات التي يحملها البروفسور توينبي عن تحول المجتمعات من شكل الى شكل آخر فيقول ان المرحلة الاولى التي يمر بها المجتمع يسميها ابن‌خلدون بمرحلة البداوة. ومن الاخطاء الشائعة الاعتقاد بان ابن‌خلدون يقصد بها ابناء البادية الرحل ، وانما الواقع انه يستعملها للتعبير عن غير المتحضرين على وجه الاطلاق. وقد تنطوي حالة البداوة على حالة الزراعة البدائية التي يتعاون فيها الافراد من اجل الحصول على الغذاء ، او تنطوي على صيد الحيوان الذي يؤمن الغذاء للناس . وبجانب مجتمع البدو هناك مجتمع الرعي الذي يتطلب تقدماً في المستوى الثقافي ، فهو يرتكز اساساً على فكرة استئناس الحيوان بدلاً من قتله. وهناك المجتمع الريفي الزراعي الذي يعتمد على درجة من الاستقرار والتقدم السياسي والاجتماعي[١٦] . واخيراً هناك المجتمع الصناعي والتجاري الذي يقطن في الاقاليم الحضرية او المدن. ويؤكد ابن‌خلدون ان لكل مستوى اقتصادي طبائعه واخلاقه . فالبدو بصورة عامة اقرب الى الشجاعة والتضامن والعصبية والاخلاق الحميدة. والحضر اقرب الى الرفاهية

والتانق والنعومة والوداعة.

٦ ـ التغير الاجتماعي :

يعتبر ابن‌خلدون من اشهر علماء الاجتماع التاريخيين الذين يؤمنون بحتمية تغير المجتمع من نمط الى نمط آخر . فالمجتمع بالنسبة له كالكائن الحيواني الحي يولد وينمو ويتكامل ويضعف ويموت. وهو في حركته التحولية هذه يمر في ثلاث مراحل اساسية هي مرحلة البداوة والمرحلة الريفية واخيراً المرحلة الحضرية[٤٧] . اما سبب حركة المجتمع وانتقاله من مرحلة الى اخرى فهو ضعف العصبية والتضامن بين افراده وشيوع الرفاهية والرخاء والطمانينة والاستقرار في ربوعه وعجز الناس عن الدفاع عن انفسهم . في مثل هذه الظروف يتعرض المجتمع الى العدوان والاحتلال فيتحول من شكل الى شكل آخر . والمجتمع الذي يشهد مثل هذه الحالة هو المجتمع الحضري ، ذلك المجتمع الذي يكون في حالة صراع دائم مع مجتمع البدو المحيط به . إذن ضعف العصبية والتضامن الذي يعمق حالة الصراع بين الحضارة والبداوة هو اساس التغير الاجتماعي بالنسبة لابن خلدون .

يقول البروفسور بوتول ان ابن‌خلدون قد وضح بطريقة مؤثرة اسباب التفتت السياسي واضطراب الامن الذي عم منطقة شمال افريقيا في عصره . فعدم استتباب الامن هناك يرجع الى ان هذه المنطقة محاطة بصحاري تستخدم كملجا لجميع مثيري الاضطراب من البدو[٤٨] . فهؤلاء البدو غالباً مايشنون غزواتهم على المدن فيغيرون انظمة الحكم فيها . وعندما تتغير انظمة الحكم تتغير معها بقية المعالم الاجتماعية والحضارية المصاحبة لتلك المدن. ان الزحف العام للعنصر البدوي او شبه البدوي على معظم امصار بلاد مراكش وخاصة فاس قد ادى الى تدمير معظم هذه الامصار وتحويلها الى مناطق بعيدة عن الحضارة المالوفة. ويذكر ابن‌خلدون دائماً في مؤلفاته الغزوات المغولية ذات الطابع البدوي لشمال افريقيا ، هذه الغزوات التي ادت الى دمار اعظم الولايات الاسلامية للدولة العربية في الشرق .

ويشير البروفسور مارتن ديل في كتابه الموسوم «طبيعة وانماط النظرية الاجتماعية» الذي يخصص فيه بحثاً عن علم اجتماع ابن‌خلدون الى ان ابن‌خلدون يعتقد بان الدولة تبنى على اساس التضامن وعدم التناحر . غير ان التضامن ياخذ بالضعف في رايه كلما مر زمن اطول على نشوء الدولة. وتكون الدولة متماسكة متكاملة في مراحل نشوئها الاولى خصوصاً عندما يتوفر لها خضوع الافراد وتمارس عليهم سلطة مطلقة . لكن الضعف والتدهور يتسرب اليها شيئاً فشيئاً كلما دارت عجلة التغير ، وتعمل الحياة الحضرية على تفتيت الحكم. وتتجمع السلطة في ايدي الحكام وينمو الانقسام والتباعد بين الحاكم والمحكوم . كما يسبب الرخاء المطرد زيادة الضرائب المفروضة على الناس مما يعرض الدولة الى التآمر والسقوط نتيجة التمرد الداخلي او التهديد الخارجي[٤٩] .

من كل هذا نستنتج بان ظاهرة الصراع الاجتماعي التي تاخذ مكانها في المجتمع هي المحرك الاساس لعملية التغير.

ولايدرس ابن‌خلدون حتمية التغير التريخي للمجتمع حسب بل يدرس ايضاً حتمية التغير التاريخي للظواهر والنظم العمرانية. فالظاهرة العمرانية هي ظاهرة متبدلة ومتطورة على مر الزمن . وفي ذلك يقول ابن‌خلدون «ان احوال الامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر وانما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال. ويؤمن ابن‌خلدون كذلك بمبدا الحتمية بالنسبة للظاهرة العمرانية والفلسفة التاريخية. فهو يؤكد الحتمية ان يقرر ان للمدنية والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره، ومن هنا كان على الباحث ان يحاول الوصول الى المقاييس التي يجري عليها العمران ، وان ينظر الى التاريخ الحضاري نظراته الى المجهر الذي يكشف ويبرز تفاصيل وعناصر الظاهرة ويلقي الضوء على العوامل الايجابية في نشاتها وتطورها ، وبذلك حدد بشكل واضح دور الدراسة التاريخية للظاهرة العمرانية[٥٠] . وهو في هذا الموقف يشبه الى حد كبير موقف كبار علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرين.

يلاحظ البروفسور شميت بان ابن‌خلدون يجد لنا في كتابه المقدمة قانوناً عاماً لتطور المجتمع البشري[٥١]. وهذا القانون مرجعه الى ان ابن‌خلدون يؤمن بالوجود الذاتي للظواهر الاجتماعية وخضوعها للقوانين . وهو في هذا يسبق الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو في كتابه «روح

القوانين، باربعة قرون ويبتكر تجديداً رائعاً لفهم المجتمع البشري وظواهره . فابحاثه الاجتماعية لاتسير اعتباطاً وانما تسير حسب طبائع معينة وسنن محددة لايحتد عنها . واهم القوانين عند ابن‌خلدون كما يشير البروفسور شميت هي قوانين الحركة والتطور التي تتبع المسار السياسي والتي تشبه قوانين الكائنات الحية في العالم الطبيعي ، وهي كائنات لاتقف على حالة واحدة وانما تتطور من الصغر الى النمو والكبر والهرم. ان ابن‌خلدون ينتقل من فكرة القانون الى فكرة الحياة وتطورها في نظام دقيق. وهنا تاخذ نظريته شكلاً حيوياً بايولوجياً يقارن فيه المجتمع بالجسم الحي. وفي هذا الاعتقاد يسبق ابن‌خلدون اوكست كونت من ناحية فكرة تطور الحياة الاجتماعية ويسبق هربرت سبنسر في فكرة التطور الاجتماعي . فالمجتمع يتغير من شكل لاخر ويمر في مراحل حضارية مختلفة، مثله في ذلك مثل الكائن الحيواني الحي . فالمجتمع يولد كالطفل ثم يشب وينمو ويقوى ويترعرع ثم يضمحل . وان هذا التطور امر طبيعي لابد من حدوثه ولاسبيل الى منعه وانه يتحرك في نظام حتمي يجعل من دورته قانوناً لامرد لحركته.

لذا فالتقدم عند ابن‌خلدون انما هو تقدم دائري وان قانونه التطوري لايسير في خط مستقيم وانما يسير في حركة دائرية[٦]. وبعد قيام ابن‌خلدون بعرض الأسس التي يقوم عليها تطور المجتمع البشري يقوم بدراسة المراحل التي يمر بها المجتمع اذ يقول بانها ثلاث مراحل متعاقبة تتدرج من البساطة الى التعقد. فالمرحلة الاولى يسميها بمرحلة البداوة التي تتغير الى مرحلة الملك والمرحلة الأخيرة سرعان ماتتغير الى مرحلة الحضارة. اما مرحلة الحضارة فعاجلاً ام آجلاً تتعرض الى حالة الاضمحلال والخراب والفناء والموت .

ان هذا الفهم الحركي التطوري للمجتمع البشري الذي عبر عنه ابن‌خلدون في كتابه «المقدمة» يعتبر الاساس العملي الذي قامت عليه المدرسة التاريخية لعلم الاجتماع الاوربي.

٧ ـ منهجية علم الاجتماع:

استعمل ابن‌خلدون في دراسته الاجتماعية التي ظهرت في كتابه «المقدمة» اربعة مناهج دراسية هي المنهج التاريخي والمنهج المقارن ومنهج المشاهدة والمشاهدة بالمشاركة واخيراً المنهج الاستقرائي . والآن علينا شرح هذه المناهج كما وضحها مفكرو وعلماء الغرب الذين اهتموا بدراسة علم الاجتماع الخلدوني . ان المنهج التاريخي الذي اعتمده ابن‌خلدون في ابحاثه ودراساته الاجتماعية يبدأ بتحليل اصل وجود المجتمع وحتمية حركته وتطوره عبر الأجيال والعصور.

يخبرنا البروفسور شميت عن ابن‌خلدون بان هناك قوانين تاريخية تحدد مسيرة المجتمع وصيرورته ومروره في مراحل تاريخية متباينة كل مرحلة تتميز بخصائص معينة. ان التحول الاجتماعي كما يراه ابن‌خلدون هو شيء حتمي يتسم بالاستمرارية والفاعلية. والمجتمع البشري شانه شان الفرد يمر بمراحل منذ ولادته وحتى وفاته وان للدولة اعماراً وهذه الاعمار تتحدد بثلاثة اجيال والجيل هو اربعون سنة وفي هذه الأجيال الثلاثة يمر المجتمع بمرحلة النشاة والتكوين ومرحلة النضوج والاكتمال واخيراً مرحلة الهرم والشيخوخة[٧] . وفي بعض المناسبات يعبر عن هذه المراحل بمرحلة البداوة ومرحلة الملك والتحضر ومرحلة الضعف والاستكانة .

لقد اعطى ابن‌خلدون للتاريخ تعريفاً واسعاً يقرب جداً منهاجه من المنهاج الذي يحدده علم الاجتماع الحديث . يقول البروفسور بوتول عن ابن‌خلدون «حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ومايعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتانس والعصبيات واصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض ومانشا عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وماينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر مايحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال[٨]» . وهذا التعريف من اتم التعريفات ، حيث يقول مونييه عنه انه يتجاوز حتى الميدان الحقيقي للتاريخ واذا حللناه فاننا نلاحظ انه يحتوي على بذور العلوم الاجتماعية كما هي مفهومة وموجودة في الوقت الحاضر. ففي المقام الاول يشير هذا التعريف الى الاهتمام الملحوظ بالبحث عن نشاة الحضارة وبتحري كيف امكن لبعض الجماعات من البشر ان ترتفع من حالة التوحش الى نظام اكثر تعقيداً . واخيراً يقول مارتن ديل عن منهجية ابن‌خلدون التاريخية بانها منهجية تقتفي المراحل التاريخية للمجتمعات وللنظم الاجتماعية

الفرعية عن طريقة دراسة ماضيها وحاضرها.

واعتمد ابن‌خلدون في دراسته للمجتمعات المنهج المقارن حيث اشار الى ضرورة مقارنة الظاهرة بغيرها من الظواهر المرتبطة بها في المجتمع نفسه وفي غيره من المجتمعات . ذلك ان الظواهر الاجتماعية كما يعتقد ابن‌خلدون لاتختلف باختلاف العصور فحسب ولكنها تختلف ايضاً من مجتمع لآخر ومن بيئة الى بيئة اخرى . لقد اكتشف ابن‌خلدون قانوني التشابه والتباين . فقانون التشابه يتأتى من حقيقة تشابه المجتمعات في بنائها ووظائفها وتحولها من نمط الى نمط آخر وفي وحدتها العقلية والتفكيرية . اما قانون التباين فيفسر اختلاف المجتمعات في ظروفها واحوالها وعاداتها وتقاليدها ومستويات تقدمها ونضجها الحضاري والتاريخي[٣٥]. إذن المجتمعات بموجب قانوني التشابه والتباين تتشابه في وجوه معينة وتختلف في وجوه أخرى . ومن عوامل التشابه والاختلاف يمكن صياغة قوانين كونية تفسر حقيقة الوجود الاجتماعي وما ينطوي عليه من بنى وظروف وعوامل موضوعية وذاتية تؤثر فيه وترك معالمها وبصماتها الثابتة عليه.

اما اسلوب الملاحظة الذي اعتمده ابن‌خلدون فهو اسلوب يجعل الدراسة او البحث ذا قيمة علمية عالية لاجدال فيها. فهو يرى ان على الباحث ان لايقبل شيئاً على انه حق الا بعد ان يتأكد بوضوح انه كذلك. اي يجدر به ان لايتأثر باهوائه الذاتية وآرائه المذهبية او ان يتخذ من الأساطير الوهمية وآراء الآخرين غير المؤكدة اساساً لدراسته . ولذلك يجب الاعتماد على الملاحظة المباشرة التي تتم بطريقة علمية ونقدية في ضوء التجربة الشخصية والتجربة الانسانية للظاهرة المدروسة[٣٦] . ان السمة الأساسية في مؤلفات ابن‌خلدون كما يرى البروفسور بوتول هي ايثاره الملاحظة على التفكير النظري، ورغم معرفته بمنطق ارسطو ومؤلفات علماء المنطق العرب فانه لايقتصر على القيام باستنتاجات ابتداء من مباديء دينية وفلسفية ، وهو في هذه النقطة يدير ظهره تماماً لفلسفة القرون الوسطى باوربا ويظهر كرائد ان لم يكن منشئاً لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع المؤسس على الملاحظة وجمع الوقائع. ويضيف البروفسور بوتول قائلاً بان ايثار ابن‌خلدون للملاحظة قد جعل من المقدمة وثيقة فريدة في تاريخ افريقيا.

لقد استخلص لنا ابن‌خلدون فلسفته من ملاحظاته اكثر مما استخلصها من علمه، فآمن ايماناً وطيداً ان كل مدينة متحضرة ستسقط لامحالة تحت ضربات القبائل الوحشية، ولم يؤمن قط بان هذه الدول المتتابعة وهذا الارتقاء وذلك السقوط يسير نحو التقدم.

واخيراً اعتمد ابن‌خلدون منهج الاستقراء ، وهذا المنهج كما يقول عنه في كتابه المقدمة يعتمد على جمع الادلة والبراهين التي تساعد على اصدار تعميمات محتملة الصدق والثبات، تعميمات يدرس الباحث اجزاءها ومن ثم يصل الى النتائج النهائية المتعلقة بموضوعه الدراسي[٣٧] . واذا استطاع الباحث ان يصل الى نتيجة عن طريق الاستقراء فمن الممكن ان يستخدمها كحجة علمية في استدلال استنباطي او فلسفي. وهذا يدل على ان البحث العلمي عند العرب يعتمد على الاستقراء ويعتمد على الاستنباط ايضاً. فكل جانب يعزز نتائج الجانب الآخر ويدعم صحتها وعلميتها. ويضيف ابن‌خلدون عن المنهج الاستقرائي بعد الانتهاء من جمع المادة حول ظاهرة البحث من خلال الملاحظة المباشرة والدراسة لمختلف الفترات التاريخية وفي المقارنة يمكن استخدام الاستقراء والتعليل والتحليل للوصول الى القوانين العامة التي تحكم الظواهر المختلفة . وفي هذا السياق يقول ابن‌خلدون ينبغي ان يعمل الباحث على توضيح ما بين الظاهر والحوادث من اقتران سببي لأن الظواهر يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول .

وقد درس ابن‌خلدون العلاقة السببية بين العامل الجغرافي والمظهر العمراني في اكثر من موضع ، ففسر كثرة العمران وزيادة السكان بالظروف المناخية ، وفي ذلك يقول «وافراط الحر يفعل في الهواء تجفيفاً وتيبساً يمنع من التكوين اذ التكوين لايكون إلا بالرطوبة، وعندما تنكسر الشمس يتحول الى الاعتدال على التدريج الى ان يفرط البرد في شدته فينقص التكوين ويفسد[٣٨]» . ولذلك كان العمران في الاقليم الاول قليلاً وفي الثاني متوسطاً لاعتدال الحر وفي الثالث كبيراً لنقصان الحر. ان محور ثقل نظرية ابن‌خلدون الايكولوجية يتمركز حول توضيح اثر البيئة الطبيعية والمناخية في قيام الحضارة واثر الاخيرة في طبيعة النظم الاجتماعية وسلوكية واخلاقية الناس على اختلاف اوطانهم وأممهم .

يقول البروفسور بوتول عندما تحدث ابن خلدون عن مؤلفاته اي عن المقدمة التي تلاها مؤلفه عن التاريخ العام قال «انه دخل من باب الأسباب على العموم الى الاخبار على الخصوص فاستوعب اخبار الخليقة استيعاباً وذلك من الحكم النافرة صعاباً واعطى الحوادث عللاً واسباباً». واستوحت الطريقة التي استخدمها ابن خلدون لتحقيق هذا المنهاج الصعب كثيراً من الاهتمامات . ففي المقام الاول الاهتمام بالموضوعية، فهو يريد ان يكون مذهبه متآلفاً مع الوقائع وهو يريد على حد قوله كشف القناع الذي يخفي الحقيقة ويبدد الظلمات المحيطة بالموضوع . لذا لجا الى البراهين المستمدة من طبيعة الأشياء . وعلى ذلك عكف على رفض كل الروايات البعيدة عن التصديق التي نصادفها لدى مؤرخي القرون الوسطى .

الخاتمة :

يعتبر ابن خلدون من اوائل الرواد والمؤسسين لعلم الاجتماع . وهذه الحقيقة وردت على لسان الكثير من علماء ومفكري الغرب الذين وضحنا تفسيراتهم للاضافات الفكرية والمنهجية التي قدمها ابن خلدون لموضوع علم الاجتماع . ومن اشهر هؤلاء البروفسور نائينال شميت والبروفسور جوستون بوتول والبروفسور ارنولد توينبي والبروفسور مارتن ديل والبروفسور لودويك كيمبلوفيج والبروفسور فلنت والبروفسور ابراهام. لقد اهتمت هذه الدراسة بمعالجة سبع موضوعات تشكل العمود الفقري لعلم اجتماع ابن خلدون. والمعالجة تتاتى من تفسيرات وتحليلات علماء الغرب لأهم الطروحات والنظريات والاضافات الاجتماعية العلمية التي ساهم بها ابن خلدون من خلال مؤلفه «المقدمة». اما الاضافات الفكرية والعلمية التي جاء بها ابن خلدون والتي اسهمت في ظهور علم الاجتماع واستقلاليته عن العلوم الاخرى وتكامل موضوعاته وقابليته في تحليل الظواهر والعمليات الاجتماعية فهي علاقة علم الاجتماع بالتاريخ وفلسفة التاريخ وتفسير حقيقة الاجتماع البشري ونظم ومؤسسات المجتمع (العمران البشري) وتقسيم المجتمعات البشرية والتغير الاجتماعي واخيراً منهجية علم الاجتماع .

وقد وضحت الدراسة آراء ونظريات ابن خلدون نفسه عن هذه الموضوعات الاجتماعية ، وجسدت في ذات الوقت طبيعة التفسيرات والتعليلات والتقسمات التي اسداها علماء ومفكرو الغرب للفكر الاجتماعي الخلدوني .

الهوامش

(١) الخشاب، احمد (الدكتور). التفكير الاجتماعي ، القاهرة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ ، ص ٢٩٧.

(٢) حسين، طه (الدكتور). فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، القاهرة، مطبعة الاعتماد ـ ١٩٥٠ ، ص ٣٦ .

(3) Becker, H. and H. Barnes. Social Thought Form Lore to Science, vol. 1, New York, Dover, 1961, p. 266.

(٤) الحسن ، احسان محمد (الدكتور). علم الاجتماع: دراسة نظامية، بغداد ـ مطبعة الجامعة ، ١٩٧٦، ص ١٠٩ .

(٥) سالم، نادية حسن (الدكتورة). اصالة ابن خلدون، بحث مقدم الى ندوة التراث الاجتماعي العربي ـ الخرطوم ٢٩ ـ ٣١ تموز، ١٩٨٥ ، ص ٢٠ .

(6) Schmidt, N. IBN Khaldun, New York, Columbia Univ Press, 1930, P.27.

(7) Ibid. P. 29—30.

(٨) بوتول، جوستون. ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية ، ترجمة غنيم عبدون ـ القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتاليف ، ١٩٦٤ ، ص ٤ .

(9) Flint, A. A History of Philosophy a History, London, 1939.

(10) Toynbee, A. A selection From His Works, Oxford, Oxford Univ Press, 1978, P.6.

(11) Schmidt, N. Ibn khaldun, P. 27.

(12) Ibid, P. 27.

(١٣) الحسن، احسان محمد (الدكتور) . علم الاجتماع: دراسة نظامية، ص ٨٦.

(14) Radcliffe— Brawn A. Structure and Function in primitve Socieles, Oxford, Oxford Univ.Press, 1950,see ch. One.

(15) Schmidt, N. Ibn Khaldun, pp. 27—28.

(16) Ginsbery, M. Sociolo·y, London Oxford University Press, 1950, P.7.

(١٧) الحسن، احسان محمد (الدكتور). علم الاجتماع: دراسة نظامية، ص ٨٨.

(18) Abraham, J. Origins and Growth of Socoloyy, A. Pelicatn Book middlesex, Erqland, 1923, see the Section on Ibn Khaldun.

(١٩) بوتول، جوستون. ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية ، ص ٨٩.

(٢٠) وافي ، علي عبدالواحد (الدكتور). عبقريات ابن‌خلدون ـ القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٧٣ ، ص ١٠٦ .

(21) Schmidt, N. Ibk Khaldun, P. 31.

(22) Ibid, P. 30.

(23) Ibid, P. 29.

(٢٤) الحسن ، احسان محمد (الدكتور). الأوليات التاريخية لإهتمامات العرب بعلم الاجتماع ، مجلة المورد ، العدد الثالث لسنة ١٩٨٦ ، ص ٦٧.

(٢٥) بوتول، جوستون. ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية ، ص ٩٣.

(٢٦) نفس المصدر السابق ، ص ٩٤.

(٢٧) نفس المصدر السابق ، ص ٩٦.

(٢٨) نفس المصدر السابق ، ص ٩٧.

(٢٩) الخشاب، مصطفى (الدكتور) . تاريخ التفكير الاجتماعي وتطوره ـ القاهرة ، ١٩٦٢ ، الطبعة الاولى ، ص ٦٩.

(٣٠) الخشاب ، احمد (الدكتور). التفكير الاجتماعي ، ص ٣٠٠ .

(31) Schmidt, N. Ibn Khaldun, P. 31.

(٣٢) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية ، ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(٣٣) ميشيل، دنيكن (البروفسور) . معجم علم الاجتماع ، ترجمة الدكتور احسان محمد الحسن ـ بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١ (الطبعة الاولى) ، ص ١٢٠.

(٣٤) سالم، نادية الحسن. اصالة ابن‌خلدون، ص ٤ .

(٣٥) نفس المصدر السابق ، ص ٥ .

(٣٦) ابن‌خلدون. المقدمة ـ بيروت، دار العلم ، ١٩٧٨ .

(٣٧) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية، ، ٤٣ .

(٣٨) نفس المصدر السابق ، ص ٤٩ .

(٣٩) نفس المصدر السابق ، ص ٦٥ .

(٤٠) نفس المصدر السابق ، ص ٦٥ ـ ٦٦ .

(٤١) نفس المصدر السابق ، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٤٢) الحسن، احسان محمد (الدكتور). علم الاجتماع: دراسة نظامية ـ مطبعة الجامعة ـ بغداد، ١٩٧٦ ، ص ١٠٨.

(43) Schmidt, N. Ibn Khaldun, P. 30.

(٤٤) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية، ارجع الى الفصل الرابع .

(45) Toynbee, A. A Selectian From His Work, P. 6.

(٤٦) الخشاب ، احمد (الدكتور). التفكير الاجتماعي ، ص ٣١٢ .

(٤٧) نفس المصدر السابق ، ص ٣١٣ .

(٤٨) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية، ص ٨٠.

(49) Martindale, D, the Nature and Types of Sociolgical theory, Boston. Houghton Mifflin Co, 1981, P.135.

(٥٠) الخشاب، احمد (الدكتور). التفكير الاجتماعي، ص ٣٠٧ .

(51) Schmidt, N. Ibn Khaldun, P. 28.

(52) Issawi, C. An Arab Philosophy of History, London, john Morray, 1950.

(٥٣) شرف الدين، خليل. ابن‌خلدون ـ بيروت. منشورات دار ومكتبة الهلال . لاتوجد سنة نشر في الكتاب ، ص ٢٣٩ .

(٥٤) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية، ص ٤ ـ ٥ .

(٥٥) التوانسي، ابو الفتوح محمد . ابن‌خلدون ـ القاهرة ، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، ١٩٦١ ، ص ٢١ .

(٥٦) محمد حسن ، عبدالباسط (الدكتور). اصول البحث الاجتماعي ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة، ١٩٧١ ص ٨٤ ـ ٨٧ .

(٥٧) ابن‌خلدون، المقدمة، الكتاب الاول .

(٥٨) نفس المصدر السابق ، الكتاب الاول.

(٥٩) بوتول ، جوستون . ابن‌خلدون: فلسفته الاجتماعية، ص ٥ .

■ د. ميشال جحا

الجامعة اللبنانية ـ بيروت

موقف الدكتور عمر فروخ من الاستشراق والمستشرقين

يتصور البعض ان المرحوم الدكتور عمر فروخ (١٩٠٦ ـ ١٩٨٧) كان «مُتَزَمِّتاً» وسيِّء الظن بالنسبة الى المستشرقين مهاجماً للاستشراق حاملاً عليه خالطاً بينه وبين التبشير والاستعمار. كما يفعل العديد من الناس الموتورين والمتحاملين وغير المطّلعين.

بيد ان الباحث المدقق المنصف يتبيّن له ان الدكتور فروخ كان منصفاً ولم يكن يرفض كل ما قام به المستشرقون. كان يُقر بالحق متى اقتنع بان المستشرق الباحث كان على حق فيما يقول.

وهو بالتالي لم يكن يقول بان الاستشراق كله شر او كله خير. بل انه يرى ان فيه اشياء خيّرة كما ان فيه اشياء شريرة يجب كشفها والرّد عليها.

فالعلّة على كل حال، ليست في الاستشراق بل في بعض المستشرقين وفي استغلال الاستشراق والمستشرقين لاهداف ومآرب سياسية استعمارية او تبشيرية.

وكما يقول صديقنا منح الصلح[1]: «ان العلّة في لبنان ليست في نظامه بل في طريقة تطبيق هذا النظام واشخاصه».

والدكتور فروخ فوق ذلك حريص على سمعة الاسلام والعروبة يهبّ للتصدّي والدفاع عنهما متى احسّ ان هناك محاولة للدسّ والتجني عليهما. وهذا من حقه بل ومن واجبه الديني والقومي.

وحول ذلك يقول الدكتور هشام نشّابة:[2]:

«ولو ان عمر فروخ درس الاسلام والتراث الاسلامي والعربي في جامعات اسلامية لهان الامر عليه. اذ لايكون قد اطّلع على مايُكتب عن الاسلام والعرب والمسلمين في البلاد غير الاسلامية وفي اللغات الاجنبية المختلفة مما يتحدى شعور المؤمن الغيور على دينه وتراثه. ولكن الدكتور عمر فروخ قد درس في الجامعات الغربية في لبنان وفي المانيا وتعرف عن كثب على انماط من المستشرقين. ومنهم المتهجم المتعصب، ومنهم الداعية المبشّر. ومنهم الناقم الحاقد وقلة قليلة منهم مقدّر، رصين.

ولكن اشق ما تعرض له عمر فروخ، في تقديري، هو ما خبره في لبنان اذ راى بعض اللبنانيين يسلكون طريق المستشرقين المتعصبين وبعض المبشرين فيعملون على تشويه تاريخ العرب والمسلمين ويتطاولون على مقدساتهم. فكان لهذا التجنّي على الاسلام والعرب اعمق الأثر على كاتبنا الكبير واسواه. اذ رسّخ عنده شك مقيم بغايات جميع المستشرقين والمبشرين بل والذين يتتلمذون في مدارس الاستشراق المختلفة. فهو يسيء الظن بكل ما يصدر عن هؤلاء جميعاً. وعسير جداً في مثل هذه الحال، ان يكون العالم موضوعياً هادئاً لايردّ الصاع صاعين وهو يعلم ان مايُقال عن الاسلام والعرب محضُ افتراء».

اما انا فسأحاول في بحثي هذا انصاف الرجل وتبيان آرائه ومواقفه من الاستشراق والمستشرقين واظهار صِلاته وعلاقاته مع العديد منهم ممن عرُفوا بسعة العلم ورجاحة الفكر وطول الباع.

الدكتور عمر فروخ تلميذ المستشرقين فقد درس في عدد من جامعات المانيا الشهيرة قبل الحرب العالمية الثانية مابين سنة ١٩٣٥ ـ ١٩٣٧ ونال شهادة الدكتوراه من جامعة ارلنجن (Erlangen) في ١٩٣٧/٨/٢٧. كما درس في كل من

جامعة برلين (Berlin) وليبزيج (Leipzig) على عدد من كبار المستعربين الالمان امثال:

- يوسف هل Josef Hall (١٨٧٥ - ١٩٥٠).
- يوليوس روسكا Julius Ruska (١٨٦٧ - ١٩٤٩).
وهو متخصص بالعلوم عند العرب.
- هانس هاينريش شيدر Hans Heinrich Schaeder (١٨٩٦ - ١٩٥٧).
- والتر بيوركمن Walter Biorkman (١٨٩٦ -).
- لايونهارد روست Leonhard Rost (١٨٩٦ -) كما تعرف على اوغست فيشر August Fischer (١٨٦٥ - ١٩٤٩) في ليبزيج وهو متخصص باللغة العربية وبالمعجمات. ويوجين ميتفوخ Eugen Mittwoch (١٨٦٧ - ١٩٤٢).

فالدكتور فروخ من القلائل الذين اتاحت لهم الفرصة للدراسة على مثل هذا العدد من المستشرقين الالمان المعروفين في اواسط هذا القرن.

وفي فرنسا حضر دروساً على اساتذة بارزين امثال:

- ليفي بروفنسال Levi Provençal (١٨٩٤ - ١٩٦٢)
وهو متخصص بتاريخ الاسلام في الاندلس ويقول عنه إنه كان منصفاً برغم انه كان يهودياً.
- لويس ماسينيون Louis Massignon (١٨٨٣ - ١٩٦٢)
وهو متخصص بالتصوف ويصفه لنا بانه ذكيٌ جداً.

وليم مارسيه William Marçais (١٨٧٤ - ١٩٥٦) الذي يقول عنه انه كان يُجيد التكلم باللهجات العربية وخاصة اللهجة الشامية والمغربية وهو عالم بالحضارة الاسلامية(٣).

وهؤلاء المستشرقون يُعدون من كبار المستشرقين المشهورين في زمانهم والمشهود لهم كل في موضوع اختصاصه .

كما انه على اتصال ببعض كبار المستعربين من مختلف الجنسيات وعلى اطلاع على بعض مؤلفاتهم وارائهم حول القضايا العربية والاسلامية وغالباً ماكان يتصدى لها ويرد عليها اذا ماوجد فيها خطا او تحاملاً. وهو من دون شك قد غرف من علمهم وتاثر بهم واخذ عنهم طول الاناة وشدة المثابرة على البحث والتقصي.

ولم يقف عمر فروخ عند حد الدراسة على المستشرقين والاستفادة من علمهم والأخذ عنهم واقامة روابط وصلات وثيقة مع بعضهم والتصدي لارائهم والرد عليها، بل انه نقل الى العربية بعض الكتب التي وضعها مستشرقون لتعم فائدتها، كما سنرى فيما بعد.

اين نجد آراء الدكتور عمر فروخ حول الاستشراق والمستشرقين ؟ نجد ذلك في المصادر الخمسة التالية :

اولاً -
- في الكتب التي نقلها عن المستشرقين والتي سنعرض لها بعد حين .

ثانياً -
- في كتاب «التبشير والاستعمار في البلاد العربية»(٤) الذي وضعه بالاشتراك مع الدكتور مصطفى خالدي.

ثالثاً -
- في كتابه «غبار السنين»(٥) وهو يضم نبذات من حياته بين ١٩١٦ و١٩٨٢.

رابعاً -
- في بحث له عنوانه: «المستشرقون: مالهم وماعليهم» نشر في «كتاب الاستشراق»(٦) وفيه نجده واقعياً منصفاً وقد خفّف نقمته على المستشرقين.

خامساً -
- «المستشرقون وطبقاتهم»(٧) وهو آخر ماكتبه حول موضوع المستشرقين وقد صدر بعد وفاته.

١ - الكتب التي ترجمها عن الانكليزية الى العربية:

١ - «الاسلام على مفترق الطرق»(٨) (Islam At The Crossroad) واضع هذا الكتاب هو المستشرق النمساوي ليوبولد فايس Leopold Weiss (١٩٠٠ -) الذي اعتنق الاسلام واتخذ اسم محمد اسد.

في المقدمة التي وضعها الدكتور فروخ لترجمته لهذا الكتاب يعلّل لنا السبب في اقدامه على نقله الى العربية فيقول(ص٩): ان اهم المشاكل التي تواجه المسلمين اليوم هو الموقف الذي يجب ان يتخذه المسلمون تجاه المدنيّة الاوروبية.

ثم ينقل عن فايس (ص ٥٨ - ٥٩) قوله: «الواقع ان المستشرقين الاولين في الاعصر الحديثة كانوا مبشرين

نصارى يعملون في البلاد الاسلامية.

اما تحامل المستشرقين على الاسلام فغريزة موروثة وخاصة طبيعية على المؤثرات التي خلفتها الحروب الصليبية، بكل ما لها من ذيول، في عقول الاوربيين الاولين».

٢ ـ كما نقل كتاب المستشرق البلجيكي الاصل الامبركي الجنسية جورج سارطون Gorges Sarton (١٨٨٠ ـ ١٩٥٦) الاستاذ في جامعة هارفرد (The Incubation of Western Culture In The Middle East) Washington 1951.

تحت عنوان: الثقافة الغربية في رعاية الشرق الاوسط[٩].

في (ص ١٤) يعّرف بنشاط الاستاذ سارطون متناولاً كتابه الضخم «مقدمة في تاريخ العلم» الذي يتناول تاريخ العلوم الرياضية والطبيعية والعقلية في العالم كله منذ اقدم الأزمنة وعند جميع الامم وفي جميع اللغات، وهو اوفى ماكتب في هذا الباب. يقول ان الدكتور سارطون في كتابه هذا، وفي جميع ماكتب، من المنصفين للعرب والمسلمين في جهودهم التي بذلوها في هذا الميدان اي ميدان العلوم.

ثم يقول (ص١٧) في المقدمة التي وضعها لهذا الكتاب:

«هذه محاضرة قيّمة انقلها لقراء العربية حباً بما فيها من معارف جليلة ومن ملاحظات صحيحة. والدكتور سارطون كاتب هذه المحاضرة جد منصف للعرب وللمسلمين، ولكن له ايضاً ملاحظات قد لاتسرّنا كثيراً. على ان هذه الملاحظات اذا كانت تحتمل ماخذاً فانني ساعلّق عليها اذا مررت بها، واما اذا لم يكن فيها ماخذ فيجب ان نجعل منها عبرة لانفسنا».

٣ ـ وينقل كذلك كتاب الدكتور فيليب حتي (١٨٨٦ ـ ١٩٧٨) ـ اللبناني الاصل الاميركي الجنسية والاستاذ الشهير في جامعة برنستون (Princeton) «الاسلام منهج حياة»[١٠].

(Islam , A Way of Life) (١٩٧٠).

في (ص ٣٥) يقول الدكتور حتي «.... نجد المسلمين يأبون ان يسمّوا (محمديين) بالمعنى الذي يُسمى به النصارى (مسيحيين). وهؤلاء المستشرقون المتاخرون الذين لايزالون يُطلقون هذه التسمية غير المقبولة ـ يضيف الدكتور فروخ (الخاطئة) ـ على المسلمين اطلاقاً هيناً يجب ان يعلموا انه لايحق لهم ان يسموا امة باسم لاتحبه. ان المسلم، في اللغة، هو الذي اسلم نفسه لله. (خضع لارادة الله) فالاسلام ـ من أجل ذلك ـ ليس ديناً محمديّاً (ليس ديناً أوجده محمد)، ولكنه دين التسليم بارادة الله».

وفي كتابه هذا ينقل عن الدكتور حتي (ص ٥٦) مايورده عن النبي محمد قوله: «اذا نحن نظرنا الى محمد من خلال الاعمال التي حققها، فان محمداً الرجل والمعلم والخطيب ورجل الدولة والمجاهد يبدو لنا بكل وضوح واحداً من اقدر الرجال في جميع احقاب التاريخ. لقد نشر ديناً هو الاسلام، واسس دولة هي الخلافة، ووضع اساس حضارة هي الحضارة العربية الاسلامية، واقام امة هي الامة العربية. وهو لا يزال الى اليوم قوة حيّة فعالة في حياة الملايين من البشر».

ب ـ كتاب التبشير والاستعمار في البلاد العربية:

في هذا الكتاب الذي وضعه بالاشتراك مع الدكتور مصطفى خالدي كما أشرنا، يعرض لاستغلال المبشرين لبعض الطلاب الذين يذهبون الى جامعات الغرب فيقول (ص ٨٨ ـ ٨٩):

«ومما لاريب فيه ان ذهاب الطلاب الشرقيين الى أوروبة وأميركة يكسبهم شيئاً من اساليب الحياة الغربية ومن الاتجاه الغربي في التفكير والعلم والسلوك وما الى ذلك. ولاريب ايضاً في ان لذلك حسناته وسيئاته. ولكن المبشرين يريدون ان يفيدوا من دراسة الطلاب الشرقيين في الخارج أمراً آخر. انهم يريدون ان يجعلوا من هؤلاء الطلاب «نصارى» بالفعل او ممالئين للنصرانية. ويدخل في هذا الباب زواج المسلمين بالغربيات، الاوروبيات والاميركيات....» ثم يستشهد برأي للمستشرق المبشّر والمستشار الشرقي في وزارة الخارجية الفرنسية، لويس ماسينيون الذي يقول: «ان الطلاب الشرقيين الذين يأتون الى فرنسا يجب ان يكوّنوا بالمدنية المسيحية».

وفي هذا الكتاب يردّ على المستشرق النمساوي الدكتور غوستاف فون غرونيباوم (Gustave Von Grunebaum) (١٩٠٩ ـ ١٩٧٢) الذي انتقد كتاب الدكتور فروخ «عبقرية العرب» فيقول في (ص ٢٤٩ ـ ٢٥١): «ولاريب في ان الدكتور غرونيباوم لايرمي الى انتقادي شخصياً بقدر مايريد ان يحطّ من شأن النتاج العربي الاسلامي في الثقافة، كما هو ظاهر في موقفه من الجمل التي ينتزعها من كتابي.. ثم ان اتجاهه في

كتابه دالّ على ذلك.

وفي كتابي هذا مقطع عن الدور الذي قام بـه العرب بنقل الفلسفة من العالم اليوناني القديم الى العالم الاوروبي في العصور الوسطى. في هذا الشاهد: (ولولا ذلك... لما امكن الغرب اللاتيني الكاثـوليكي ان يتصل بـالغرب اليـوناني الارثوذكسي). تناول غرونيباوم هذه الجملة على الصفحـة ١٦٣ ثم على الصفحة ١٦٤ وفي حاشية طويلة على الصفحة ١٦٤ نفسها وكذب عليّ كذباً وافترى عـليّ افتراء انـا بريء منهما.

قال: «ان الاعجاب بالنفس لايعرف حـداً. ان ----- اللبناني عمر فروخ (المولود عام ١٩٠٦) يؤكد لقرائه الذين يجب ان تكـون بعض افكاره قـد وصلت اليهم، بمثل هـذا الشكل المدوّي... ان العرب بعد ان رفعوا عن اعناق البشر نير المذاهب القديمة.. اخرجوا الناس من ظلمات الجهل. وهو لايـدعي فقـط انـه لولا النقـول العـربيـة لكتب المفكـرين اليـونانيـين لما استـطاع الغرب ان يعـرف النتاج الهلّيني (الثقافة اليونانية). ولكن يزيـد، انه لولا العـرب لكان من المستحيل تماماً على الغرب اللاتيني الكاثـوليكي ان يتصل بالشرق اليوناني الارثوذكسي». ان هذا الكلام، على الرغم من انه صحيح ولا ادعاء فيه او تبجح، ليس قولي انـا، وانما استشهدت به من كتاب للدكتور سـارطون، شيخ مـؤرخي العلم في العصر الحديث.

والاشارة الى كتاب سارطون ظاهرة في حاشية كتابي مع ارقـام الصفحات. وانـا اعتقد في الدرجـة الاولى ان جورج سـارطون الكاثـوليكي ادرى بحقيقة الصـلات بين العـالم الكاثوليكي والعالم الارثوذكسي من غرونيباوم اليهودي. ثم ان الدكتور غرونيباوم لو كان يريد العلم والحقيقة في انتقاده لما وجّه كلماته النابية الي والى الثقافة العربية الاسلامية، بل لناقش الدكتور سارطون مناقشة علمية غايتها تبيـان وجه الحق في هذه القضية. ولكن القضيـة ليست قضية علم او حق، انها تحامل واستعمار. ان الدكتور غرونيباوم قد سلك المسلك الذي املاه عليه ايمانه وبيئته، وساسلك انا المسلك الذي يمليـه عليّ ايمـاني وتمليه بيئتي. ثم ان في فضـائـل الاسلام والعرب مايغنيني ويغني كل مسلم وكل عربي عن ان يكذب على التاريخ وعلى الحقيقة وعلى الحق. وكنت أود ان لو فعل الدكتور غرونيباوم مثل فعلي».

ج ـ كتاب «غبار السنين»:

وفيه خواطر تدور حول اساتذته الذين درس عليهم في المانيا وفي فرنسا. وقد اشرت الى ذلك في الهامش رقم(٣) من التمهيد. فلا فائدة من اعادته هنا. وعلى العموم فهو يقدرهم ويعترف بعلمهم وبفضلهم عليه.

د ـ بحثه «المستشرقون: ما لهم وماعليهم»:

وفي هذا البحث يعرّف المستشرقين فيقول: (ص ٥٤) «المستشرقون طبقة من الناس كالادباء والفقهـاء والعلماء والمـؤرخين والفـلاسفة، فيهم البـارع والعادي والخـائب، وفيهم الامين والخابـط والخائن، وفيهم القـادر والضعيف والعاجز. ومن الظلم والجهل معاً ان نحكم على احد من اسمه، فلا بدّ من النظر الى اعمال الناس قبل ان نجعلهم اصنافاً في عليّين او في الاعراف او في جهنم».

الى ان يقول: «لاجدال في ان الاستشراق (اشتغال نفر من العلماء الغربيين باحوال الشرق) قد نشا بعد الحروب الصليبية بعوامل سياسية غرضها إفهام الغربيين احـوال الشرقيين كي يصبح من السهل على رجال السياسة الغربيين ان يعالجوا امور الناس العملية في الشرق الغني معـاملة تستفيد منها الدول الغربية القوية. وكذلك كان للاستشراق غاية دينية لخدمة المبشرين الذين ارادوا ان ينشروا ديانتهم بين الشرقيين من مسلمين وغير مسلمين. اما الذين انطلقوا من إعجاب خالص لمعرفة ادب العرب خاصة وفلسفة العرب وعلوم العرب فهم قليلون اذا نحن قسناهم بالذين رغبوا في الاستشراق اندفاعاً في اهدافهم السياسية والدينية».

ثم يضيف قائلاً: ان اوائل المستشرقـين منذ القـرن العاشر للميلاد (الرابع للهجرة) ـ اذا جازت التسمية كانوا من الرهبان خاصة، ذلك لأن العلم كان في ذلك الدور من تاريخ اوروبا يكاد يكون قاصراً على رجال الكهنوت. فلا عجب اذن اذا نحن قلنا ان غربـرت الفرنسي الذي اصبـح بابـا باسم سيلفستر الثاني (٩٩٩ ـ ١٠٠٣م/٣٨٩ ـ ٣٩٣هـ) كان اول المستشرقين، كما كان اول بابا فرنسي يرقى سدّة الفاتيكان.

وفي (ص ٥٥) يستطرد فيقول: «ومنذ القرن السادس عشر للميـلاد (العاشر للهجـرة) بدا الاستشـراق بـالمعنى المقصود عندنا الآن (الاهتمام باللغات الشـرقية: العـربية والتركية خـاصة ـ الاهتمـام بجمع المخـطوطات العربيـة

لنشرها ـ الكتابة في موضوعات شرقية: دينية ولغوية وادبية).

في هذا الدور المتقدم بدأ الاستشراق العلمي يستخدم في المصالح السياسية الاوروبية. كان المستشرقون يعيّنون سفراء في البلاد الاسلامية (في الدولة العثمانية خاصة). وقد كانت المهمة الاولى لهؤلاء العلماء باللغات الشرقية وبالموضوعات الشرقية وبمعرفة الاحوال الاجتماعية والنفسية للشعوب الاسلامية فهم البلاد الاسلامية وفهم اتّجاهات اهلها لاستغلال خيرات هذه البلاد .

هنا يجب ان نفرق بين طبقتين من هؤلاء المستشرقين: طبقة المستشرقين في الدول الكبيرة (كانكلترا وفرنسا وهولندا) اذا كان لها مستعمرات وبقية الدول التي ليس لها مستعمرات (كالدانمارك واسوج ثم المانيا الى حدّ ما). وكان الغالب على المستشرقين في الدول الاستعمارية قلّة الامانة في البحوث الشرقية (والدينية والثقافية منها خاصة)، وان كان قد شذّ عن ذلك نفر من المستشرقين لانستطيع ان ننكر امانتهم. غير ان هذا لايعني ان نفراً من المستشرقين في دول المعسكر الصغير لم يجُانبوا الامانة العلمية.

وهناك على كل حال حقيقة لايجوز ان نمر بها غافلين:

انّ نفراً من المستشرقين الذين وضعوا القواميس العربية ونشروا الكتب العربية ثم كتبوا البحوث الاضافية بلغاتهم في احوال البلاد الاسلامية قد قاموا بعملهم هذا بأثر من رغبتهم في العلم والمعرفة. ففضلهم في ذلك غير مُنكر. اما ان يكون رجال دولهم قد استغلوا هذه الجهود لاستغلال العرب والمسلمين فامر آخر. وانا هنا، وفي هذا المقطع، لا أريد ان احكم على النيّات. ان الحكم على اعمال المستشرقين في طبقاتهم المختلفة سياتي في مكانه.

ثم هناك امر آخر تحسن الاشارة اليه هنا:

ان المستشرقين كانوا طبقة من العلماء الذين خصّوا اوقاتهم بموضوعات معيّنة. من اجل ذلك كانوا اكثر فهماً للموضوعات التي طرقوها من الناس العاديين. ولكن ليس معنى هذا انهم لم يكونوا يُخطئون. ان المستشرق ـ او المستعرب ـ مهما يكن قديراً في معرفة اللغة العربية، فانه لايمكن ان يكون له من الحسّ اللغوي ماللعالم العربي الأصيل.

وكذلك المستشرق الذي يدرس الأدب العربي ويجيد تفسيره اللغوي والبلاغي ويدرك الاحوال التاريخية والثقافية الملابسة له ، ان هذا المستشرق لايمكن ان تكون له الذائقة الادبية التي تكون للاديب العربي بالوراثة الاجتماعية. ويُحسن ايضاً ان يكون لنا لفتة عامة قبل ان ناتي الى نفر من المستشرقين باسمائهم وطبقاتهم.

ما الوجه الممكن في سوء الظنّ في عمل شامبليون Champollion (١٧٩٠ ـ ١٨٣٢) الفرنسي الذي فك رموز الكتابة الهيروغليفية (المصرية القديمة) ومكّن العلماء جميعاً من معرفة كنوز الثقافة القديمة في مصر ؟ ثم ماالوجه في سوء الظن في المستشرق الانكليزي مارغوليوث (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠) الذي نشر معجم الادباء لياقوت الحموي بتصوير مخطوطة ذلك الكتاب؟ هذا مع العلم اليقين بان مارغوليوث من اشدّ اعداء الثقافة الاسلامية ومن الذين وضعوا جميع جهودهم في خدمة السياسة.

فالنظر في الاستشراق وفي المستشرقين ـ كالنظر في كل امر آخر وفي كل قوم آخرين ـ يجب ان يكون الى عمل الفرد لا الى اسمه. فان حَسُن الاسم كما يَحسنُ العمل، فذلك خير وافضل. وهنا سؤال جديد: ايكون العربي او المسلم مستشرقاً؟ اقصد: ايسمّى احدهم مستشرقاً، ولو قام بعمل يقوم به المستشرقون عادة؟

ان الدكتور فيليب حتي عربيّ اكتسب الجنسية الاميركية في عام ١٩٢٤ ثم عاش منذ ذلك الحين في الولايات المتحدة وتوفي فيها. وقد كتب معظم ماكتبه ـ ان لم اقل جميع كتبه المشهورة باللغة الانكليزية ـ وله مواقف تشبه مواقف المستشرقين . ولكن الدكتور فيليب حتي ليس مستشرقاً بالمعنى الذي نقصده هنا. ان كل ما فعله لايخرجه من تربيته العربية الاولى. ربّما كان فيليب حتي عربياً مخطئاً او ظالماً لقومه، ولكنه ليس مستشرقاً .

وهناك مثال اكثر وضوحاً: فؤاد سزكين.

فؤاد سزكين مسلم تركي[1] يعيش في ايامنا. وقد خطر له ان يحرّر كتاب تاريخ الادب العربي للمستشرق الكبير المعروف كارل بروكلمان (ت ١٩٥٦) وان يستمر فيه. ثم وجد ان ذلك شبه مستحيل او مستحيل. ان الكتاب ضخم وفيه موضوعات كثيرة (لاريب في انه كان لبروكلمان مساعدون له في عمله)، فخطر لفؤاد سزكين ان يتناول عدداً من وجوه كتاب

بروكلمان وان يُنشئها انشاء جديداً دقيقاً واسعاً. وقد وضع فؤاد سزكين الاجزاء التي انجزها باللغة الالمانية (لغة المستشرق بروكلمان). ومع هذا فان فؤاد سزكين ليس مستشرقاً.

«ان نفراً منا يسيئون الظنّ بالمستشرقين ولا يرون بهم خيراً»..

ثم ينتقل في (ص٥٧) الى اتخاذ موقف منصف فيقول:

«ليس الاستشراق عدواً للاسلام وللغة العربية. هناك نفر من المستشرقين مثل نفر منا ايضاً، قصدوا ان يسيئوا الى اللغة العربية والى الاسلام بعوامل من السياسة الاستعمارية، كما ان هناك نفراً آخرين من المستشرقين خدموا الثقافة الاسلامية واللغة العربية خدمة جليلة لم يكتب للعرب انفسهم ان يقوموا بمثلها. وكذلك هنالك في المستشرقين (كما نجد في طبقات كثيرين من الباحثين) كانوا اشخاصاً عاديّن في علمهم وفي جهدهم وفي غاياتهم.

ثم يقسم المستشرقين الى قسمين: المحسنين والمسيئين. ويذكر لنا اسماء عدد من هؤلاء وهؤلاء منوهاً ببعض ماقدموه راداً على بعضهم الآخر.

المحسنون:

ويبدأ بالمحسنين فيقول (ص ٥٨):

«اول هؤلاء المستشرقين المحسنين اولئك الذين جمعوا المخطوطات العربية وحفظوها ثم فهرسوها في قوائم وسهّلوا سبيل الوصول اليها. ويؤسفني ان كثيراً من المخطوطات التي بقيت في موطنها قد ضاع بعضها، كما ان جانباً كبيراً منها يصعب اليوم الوصول اليه.

ثم يذكر من بين هؤلاء:

المستشرق الالماني غوستاف فلوغل (Gustav Flugel) (١٨٠٢ ـ ١٨٧٠) الذي وضع الفهارس للكتب الشرقية (من عربية وغيرها). واول من وضع فهرساً لالفاظ القرآن الكريم سنة ١٨٤٠. كما فهرس كتاب كشف الظنون لحاجّي خليفة.

ثم يذكر المستشرق الهولندي آرنت يان فسنك (Arent jan Wensink) (١٨٨٢ ـ ١٩٣٩). الذي فهرس الفاظ الحديث الشريف في اربع عشرة مجموعة من مجاميع الحديث.

والمستشرق الايطالي اغناطيوس غويدي (Ignazio Guidi) (١٨٤٤ ـ ١٩٣٥).

ويشير الى نشرهم للكتب العربية فيقول:

«ثم توالى طبع المصادر العربية في انحاء اوروبة على يد المستشرقين: تاريخ الطبري، تاريخ ابن الاثير، الطبقات الكبرى لابن سعد. وغيرها عشرات رأت النور في المطابع قبل ان تطبع في البلاد العربية. ولا يحسن ان ننسى «نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب» لأبي العباس المقرّي (ت ١٠٤١هـ). ثم يعلق على ذلك قائلاً: «ونجد نحن اليوم ـ مع الاسف الشديد ـ اناساً منّا يأتون الى كتاب قد حققه خمسة او ستة من المستشرقين في المدة الطويلة من عمرهم فيعيدون طبع ذلك الكتاب في مدة يسيرة ويكتبون على صفحته الاولى «تحقيق» او «بتحقيق»... ثم يوردون اسماءهم».

ثم يتناول موضوع ترجمة او نقل الكتب العربية الى اللغات الاوربية منذ قديم العصور امثال القرآن الكريم وكتب العلم والطب والفلك ومقدمة ابن خلدون وكتاب الف ليلة وليلة وكثير سواها التي قام بها المستشرقون منذ عدة قرون فاستفادت منها اوروبا.

ثم يقول (ص ٦٠) مضيفاً الى ذلك:

«كتب المستشرقون عدداً كبيراً جداً من البحوث في الموضوعات العربية المختلفة: في دائرة المعارف الاسلامية وفي المجلات التي اسسوها لتلك البحوث خاصة وفي كتب مستقلة، وجاءوا بنظريات اثبتوها بالبراهين على فضل العرب وفضل الثقافة العربية، مما غفل عنه العرب انفسهم او قصّروا في مجاله. ثم يورد اسماء العديدين من المستشرقين ومن مختلف الجنسيات، نذكر منهم:

ادوارد وليم لاين (Edward William Lane) (١٨٠١ ـ ١٨٧٦) وهو بريطاني صاحب القاموس العربي ـ الانكليزي.

ـ راينهارت دوزي (Reinhart Dozy) (١٨٢٠ ـ ١٨٨٣) وهو هولندي وصاحب كتاب تاريخ مسلمي اسبانيا. وله ايضاً ملحق القواميس العربية.

ـ الفرد فون كريمر (Alfred Von Kremer) (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩) وهو نمساوي وصاحب تاريخ الثقافة الشرقية في ايام الخلفاء (تاريخ التمدن الاسلامي).

ـ تيودور نولدكه (Theodor Noldeke) (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) وهو الماني له تاريخ القرآن.

- غوستاف لوبون (Gustave Lebon) (١٨٤١ - ١٩٣١) وهو فرنسي صاحب كتاب الحضارة العربية.

- كارلو نلينو (Carlo Alfonso Nallino) (١٨٧٢ - ١٩٣٨) وهو ايطالي له كتاب علم الفلك عند العرب في القرون الوسطى.

- ميغال آسين بلاسيوس (Miguel Asin Palacios) (١٨٧١ - ١٩٤٤) وهو اسباني صاحب النظرية القائلة بان دانتي الشاعر الايطالي الكبير، قد تاثر في رائعته «المهزلة الالهية» بكتاب «الفتوحات المكية» لابن عربي.

- كارل بروكلمان (Carl Brockelmann) (١٨٦٨ - ١٩٥٦) وهو الماني صاحب الكتاب الشهير «تاريخ الادب العربي». وكثير غيرهم.

المسيئون:

ثم ينتقل الى الكلام على المسيئين من المستشرقين بحق الامة العربية واللغة العربية والحضارة العربية والاسلام وهم كثر فيقول (ص ٦١):

اما المستشرقون الذين اساءوا عفواً (وهؤلاء معذورون) او قصداً (هؤلاء كثيرون جداً) فان عددهم يعيا على الحصر، وخصوصاً اولئك الذين يعاصروننا.

ومن الذين اساءوا عفواً (من غير ان يقصدوا) تيودور نولدكه - برغم كتابه القيّم «تاريخ القرآن» ومقاله الواسع عن القرآن في الطبعة الحادية عشرة دائرة المعارف البريطانية (١٩١١). مرّ نولدكه بالآية الكريمة في سورة يوسف (١٢:٤٩): «ثم ياتي من بعدِ ذلك عامٌ فيه يُغاثُ الناسُ وفيه يَعْصِرون». فزعم ان كلمة «يُغاث» هنا تدل على حالة الجو في مصر فإن مصر لاتعتمد في خصبها على المطر، بل على فيضان النيل.

ولقد غاب عن نولدكه امر يسير في الصرف:

ان الفعل المجهول «يُغاثُ» يمكن ان يكون مصوغاً من الفعل المجرّد «غاث» (غاث الله البلاد: انزل فيها الغَيث اي المطر) ومن الفعل المزيد «اغاث» (اغاث الله عباده: اجاب دعاءهم وانقذهم). وقد ظن نولدكه ان المقصود بالآية الكريمة المعنى الاول، مع ان المقصود هو المعنى الثاني (وان كان نفر من المفسّرين قد اخطاوا في مثل ذلك)[٣].

اما الذين اساءوا قصداً او جهلاً اشدّ من قصد السوء نذكر منهم بيكر (Becker, Carl Heinrich) (١٨٧٦ - ١٩٣٣) الالماني وكان وزيراً للمعارف (١٩٢٥ - ١٩٣٠) قبل مجيء هتلر الى الحكم. اسّس بيكر مجلة «الاسلام» (Der Islam) (١٩١٠). وله كتاب عنوانه «دراسات في الاسلام» (جزآن ١٩٢٤ - ١٩٣٢).

وله من الاساءات الجملة التالية:

«لاسبيل الى السيطرة على المسلمين مادام هذا القرآن موجوداً».

ثم ياتي نفر كثيرون من المستشرقين من امثال وليم موير (Sir William Muir) (١٨١٩ - ١٩٠٥) وهو انكليزي وله كتاب «حياة محمد». واغناطيوس غولدزيهر (Ignaz Coldziher) (١٨٥٠ - ١٩٢١) المجري. وله كتب من عناوينها: الخرافات عند العبرانيين - دراسات محمدّية (اسلامية) محاضرات في الاسلام (١٩١٠). ومن هؤلاء ايضاً دافيد (داوود) صموئيل مارغوليوث (D.S. Margoliouth) (١٨٥٨ - ١٩٤٠) وهو بريطاني، له «معجم الادباء» لياقوت الحموي (نشره بالتصوير الفوتوغرافي)، كما نشر كتباً اخرى. ثم له «حياة محمد». ومارغوليوث كان يهودياً فصبا الى المسيحية (قيل: بل ابوه فعل ذلك).

ان هؤلاء المستشرقين المسيئين وامثالهم يقولون إن الاسلام شكل من اشكال النصرانية - او ان احسن ما في الاسلام ماخوذ من النصرانية - او ان ما في القرآن ماخوذ من التوراة ..

ان هؤلاء وامثالهم مسيئون اساءة يحمل عليها الحقد وشيء من الجهل، اما المستشرقون السياسيون فساكتفي بالكلام على اثنين منهم وهما وليم مارسيه ولويس ماسينيون الفرنسيان.

سابدا بلويس ماسينيون الذي كان مستشاراً للشؤون الشرقية في وزارة الخارجية الفرنسية.. ثم انه اهتم بالتصوف المتطرف.. فالتشجيع على دراسة التصوف المتطرف والتشجيع على ممارسته وحدهما ضرر كبير.

ثم يختتم قائلاً (ص ٦٢):

كان في المستشرقين يهود، وكان فيهم نصارى من الكاثوليك ومن البروتستانت. وكان فيهم المحسنون كما كان فيهم المسيئون. ولكن انا الآن انظر الى ما عملوا لا الى ماكانوا: فالمحسن منهم من احسن في دراسته الثقافية

الاسلامية (وكان مخلصاً لوجه العلم) بقطع النظر عن اصله: والمسيء منهم من جانب سبيل العلم. ويخلص مستشهداً بقول الفيلسوف ابن رشد :

يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وانواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي.. فبيّن انه يجب علينا ان نستعين على مانحن بسبيله لما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء اكان (من تقدمنا) مشاركاً لنا في الملّة ام غير مشارك لنا في الملّة... واذا كان هذا كله، فقد يجب علينا، اذا الفينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة، نظراً في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، ان ننظر في الذي قالوه من ذلك. فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منه غير موافق للحقّ نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم.

هـ ـ وفي آخر مقال له حول المستشرقين يعرّف المستشرق كما يلي وهو لايختلف عن التعريف الذي اوردناه سابقاً: «المستشرق عالم اجنبي (اوروبي اميركي) غير مسلم (مسيحي او يهودي) يُعنى بالثقافة الاسلامية من خلال اللغة العربية. والمستشرقون جماعات كالمهندسين والمحامين والفقهاء والادباء والتجار والصنّاع والعمال.

وفي كل جماعة طبقات، وكل طبقة فيها العالم والجاهل، والصادق والكاذب، والمخلص وغير المخلص.....».

ثم يقسّم المستشرقين الى خمس طبقات:

فالطبقة الاولى: تبدأ بالسيئين وهو يستدرك قبل ان يتناولهم فيقول لنا: إنه لايقول ذلك عنهم انطلاقاً من موقف مسبق كما شأن الاشخاص الذين لايعرفون اللغات الاجنبية منا. او لايقرؤون كتب المؤلفين مباشرة. بل يقرؤون اشياء من الصحف او غيرها يبنون على اساسها احكامهم، وبالتالي لايريدون، سلفاً ان يروا في المستشرقين خيراً.

ويتناول الفرنسي ارنست رينان (Ernest Renan) (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) فهو في نظره فيما كتبه عن الاسلام لايقف موقفاً منصفاً بل انه يتحامل على الاسلام وكذلك يفعل هنري لامنس (Henri Lammens) (١٨٦٢ ـ ١٩٣٧) وهو راهب من اصل بلجيكي.

ثم يذكر الانكليزيين وليم مور وصموئيل مرغوليوث وقد مرّ ذكرهما.

والطبقة الثانية:

يتناول فيها ثلاثة مستشرقين: «فيدمان، ثم «سوتر، ثم «فبكه، وهؤلاء عنوا بتاريخ العلوم عند العرب وفي هذا الحقل لامجال للاساءة الى العرب او المسلمين فهم الى حد ما منزّهون.

الطبقة الثالثة:

وتضم الذين اهتموا بطبع القرآن الكريم ـ اول طبعة في مدينة هامبورغ بالمانيا عام ١٩٦٤ ـ وفهرسة مفرداته وكذلك فهرسة الفاظ الحديث. وهذه الاعمال تخدم الاسلام والمسلمين.

الطبقة الرابعة:

تضم الذين اهتموا بنشر الكتب العربية وقاموا بتحقيق كتب عديدة تحقيقاً علميا دقيقاً ونشروا: تاريخ الطبري وتاريخ ابن الاثير وتاريخ ابي الفداء وكتاب نفح الطيب للمقرّي وكثير غيرها. وكل هذا فائدة وبركة.

الطبقة الخامسة:

وهي تضم المستشرقين الذين نقلوا بعضاً من التراث العربي والاسلامي لاغناء ثقافتهم. ونذكر من بينهم المستشرق الالماني روكَرت (Friedrick Ruckert) (١٧٨٨ ـ ١٨٦٦) الذي ترجم مقامات الحريري الى اللغة الالمانية.

وهناك ايضاً عبدالرحمن نيكل (A.R.Nykl) (١٨٨٥ ـ   ) البوهيمي (التشيكوسلافي) الاصل الاميركي الجنسية الذي وضع كتاباً مفصلاً في اصل الشعر البروفنسالي (الفرنسي القديم) مع الدلالة على جذوره العربية.

ونيكلسون (R.A.Nicholson) (١٨٦٨ ـ ١٩٤٥) الانكليزي الذي وضع كتاب «تاريخ العرب الادبي» ونقل نماذج الشعر فيه الى اللغة الانكليزية شعراً، كما نقل عدداً من الآيات القرآنية الكريمة الى الانكليزية شعراً ايضاً. وفي هذا الكتاب ذوق رفيع وانصاف جميل.

ثم يطري ما قام به كل من ثيودور نولدكه في ابحاثه عن القرآن الكريم. وليفي بروفنسال لما ألّفه حول تاريخ العرب في الاندلس وحول الثقافة والحضارة الاسلاميتين .

ويختم مقالته بهذه الفقرة المنصفة فيقول:

«بقيت لي كلمة اوجهها الى الذين يشتمون المستشرقين جميعاً ولا يرون للاستشراق فضيلة. اولئك ليس لهم انصاف في تقييم الموضوعات المعالجة. بل يبنون احكامهم استناداً الى كره الاسماء».

كلمة اخيرة:

من حق الدكتور عمر فروخ ان يدافع عن دينه ولغته وتراثه وحضارته. هذا أمر لاينكره عليه منصف. فهو لايترك مناسبة الا ويثبت ذلك. ومن واجبه كذلك ان يتصدى للذود عن كرامته وكرامة أمته وهو على العموم يقف موقف المنصف المتزن يوازن ويدقق قبل ان يلقي الكلام على عواهنه ويهبّ لمجرد ان مستشرقاً تناول الاسلام بسوء وتجنىّ عليه او تحامل على الامة العربية والاسلامية.

ولكن احياناً يشط به القلم فينسب الى المستشرقين مواقف ماقصدوا اليها او يفسر كلامهم على غير محمله. فاذا ما انتقد بعضهم احياناً الدين ـ أي دين ـ فلا داعي الى توجيه الاتهامات لهم ونعتهم بالتحامل والتبعية والتبشير. فهم قد وقفوا مثل تلك المواقف المنتقدة امام النصوص المسيحية وطبقوا عليها المنهج العلمي والتاريخي ونظرية ديكارت التي تقوم على الشك. فليس بالضرورة ان يكون كل انتقاد تحاملاً او ان يكون صادراً عن غايات شريرة او مبيّتاً لمآرب استعمارية.

فهو مثلاً يوجه النقد لنولدكه، المستشرق الالماني الكبير، الذي خدم بابحاثه الاسلام ـ بمالم يستطعه سواه ـ لانه فسّر كلمة «يُغاثُ» في الآية ٤٩ من سورة يوسف (١٢:٤٩):

«ثم ياتي من بعدِ ذلك عامٌ فيه يُغاثُ الناسُ وفيه يَعْصِرون». على انها تُفيد المطر. ومنها الغيث: اي المطر. ان تفسير نولدكه مطابق لتفسير الامامين الجليلين (المحلي والسيوطي) الذي يشرح الآية كمايلي:

«(ثم ياتي من بعد ذلك) أي السبع المجدبات (عامٌ فيه يُغاثُ الناسُ) بالمطر (وفيه يَعْصِرون) الاعناب وغيرها لخصبه». وانا لاارى ان تفسير نولدكه خطا وان كانت كلمة «يُغاث» تحمل على وجهين غاثه يغوثه غوثا اعانه ونصره. او المعنى الذي ذكره نولدكه المطر.

وهو يأخذ على الدكتور فيليب حتي بعض مايأخذه على سائر المستشرقين بينما فيليب حتي يقول في مقدمة كتابه «صانعو التاريخ العربي»[١٣] (Makers Of Arap History) عن النبي محمد كلاماً لايستطيع أي مسلم ان يزيد عليه:

«لقد سجّل لنا التاريخ عدداً من اسماء رجال اوجدوا ديانات، واسماء رجال آخرين، بنوا أمماً، وغيرهم اسسوا دولاً. غير انه لم يسجل لنا أسم رجل واحد، سوى النبي محمد، كان صاحب رسالة وباني أمة ومؤسس دولة».

وقد تختلف الآراء وتتنوع الاجتهادات وتتباين التفسيرات وتتمايز المواقف وليس من الضروري ان يتفق جميع الباحثين على نتيجة واحدة وان يُجمعوا على راي واحد. فالمسالة ليست مسالة علمية لاتقبل التاويل.

تبقى مسالة اخرى لا اوافقه عليها. فهو لا يعتبر فؤاد سزكين (Fuad Sezkin) (١٩٢٤ ـ) مستشرقاً لانه مسلم تركي. ان سزكين استاذ في جامعة فرانكفورت ويحمل الجنسية الالمانية ويعمل في حقل تاريخ الادب العربي ويكمل ماقام به بروكلمان. فالادب العربي بالنسبة اليه ادب غريب وكذلك اللغة العربية ومن هذه الناحية لايختلف عن بروكلمان سوى انه مسلم. ومتى كان الدين عاملاً يدخل في الاعمال الاكاديمية والابداعية؟!.

ومهما يكن من أمر، فان الدكتور عمر فروخ يعد من الباحثين العرب الذين فهموا موضوع الاستشراق المثير للجدل وتعاملوا معه بعلم وتعقل واستفادوا منه وافادوا وتصدوا له وكشفوا حسناته وسيئاته والمرء قد يخطىء وقد يصيب. وقديماً قيل: جل من لايخطىء. والمهم ان يسعى المرء ويجدّ وهذا ما فعله عمر فروخ فله أجر عند ربّه.

وتجدر الاشارة هنا الى انه لايهاجم فقط المسيئين من المستشرقين او المستعربين، الذين يقسمهم الى قسمين: محسنين ومسيئين ـ والمسيؤون اكثر عدداً ـ ويجعلهم في خمس طبقات بل يهاجم كذلك الباحثين العرب انفسهم الذين يخطئون او يقصرون او يتحاملون او يدعون علماً ليسوا من اهله..

رحم الله عمر فروخ فلقد ذهب معه علم كثير.

الهوامش

(١) مجلة «الحوادث» الجمعة ٢٣/٩/١٩٨٨ العدد/١٦٦٤.

(٢) كتاب تكريم العلامة الدكتور عمر فروخ. تقديم وجمع وتحقيق د. حسان حلاق، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م (ص ١٨٧ ـ ١٨٨) نشر في مجلة الشراع ١١/١/٨٨).

(٣) حول دراسته في جامعات اوروبا راجع كتابه «غبار السنين»، دار الاندلس ـ بيروت ١٩٨٥ (ص ٥٤ ـ ٥٥ ـ ٦٣ و٧٥). وكذلك كتاب التكريم (ص٥٨).

(٤) بيروت، المكتبة العصرية، طبعة اولى ١٩٥٣ طبعة خامسة ١٩٧٣

(٥) دار الاندلس، بيروت ١٩٨٥.

(٦) العدد الاول كانون الثاني ١٩٨٧، اعظمية بغداد، العراق.

(٧) مجلة «نور الاسلام»، بيروت العدد الاول، السنة الاولى جمادى الثانية ١٤٠٨هـ/يناير ـ فبراير ١٩٨٨.

(٨) تاليف ليوبولد فايس ـ دار العلم للملايين، بيروت طبعة اولى ١٩٤٦. طبعة سابعة ١٩٧١.

(٩) بيروت طبعة اولى ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م طبعة ثانية ١٣٨٣هـ/١٩٦٣.

(١٠) دار العلم للملايين، بيروت، طبعة اولى ١٩٧٢.

(١١) يحمل الجنسية الالمانية وهو استاذ في جامعة فرانكفورت.

(١٢) بينما في تفسير الامامين الجليلين (المحلي والسيوطي): «(عامٌ فيه يُغاثُ الناسُ) بالمطر».

(١٣) نشر في نيويورك ١٩٦٨. نقله الى العربية الدكتور انيس فريحة وراجعه الدكتور محمود زايد ونشرته دار الثقافة في بيروت سنة ١٩٦٩.

الدكتور حكمت عبدالمجيد علاوي

كلية اللغات ـ جامعة بغداد

تأثير اللغة العربية في اللغة الاسبانية

وأثرها على الحركة الفكرية في الاندلس

المقدمة:

يتناول بحثنا هذا عرضاً مختصراً لاهم عوامل ازدهار الحركة الفكرية في الاندلس بعد ان انتشر الاسلام في جميع الاصقاع المغربية ، ودعا سكانها الى تعلم لغة القرآن الكريم وإقبال الناس عليها . ولما تمت حركة التحرير والفتوحات العربية الاسلامية ، واصبح العرب حكام تلك الاصقاع من الأرض التي فتحوها، اقبل الداخلون في الاسلام من غير العرب على تعلم اللغة العربية . وبفضل التحرير دخلت امم وشعوب كثيرة في الاسلام وتعربت ، وقد نتج عن ذلك التقاء ثقافات مختلفة، واصبحت اللغة العربية لغة العلوم والآداب والفلسفة ولغة الحضارة العالمية في العصور الوسطى، وذلك لغنى مفرداتها وقابليتها على النمو والتطور والاستجابة لحاجات الحياة.

واختلط العرب بالامم الاخرى ، حاملين معهم تلك الحضارة العريقة، واقاموا الدولة العربية الاسلامية التي امتدت حدودها الى الصين واقاموا شرقاً والاندلس والمحيط الاطلسي غرباً .

وقد رافق ذلك تشييد صرح حضارة عربية اسلامية زاهرة كان لها الدور العظيم في شبه الجزيرة الايبرية .

وحَمَل العرب الى الاندلسيين لغتهم فاخذت تنتشر حتى تغلبت على لغة البلاد الاصلية واصبحت اللغة الرسمية ، ولغة الترقي والحضارة .

وفي نحو ٩٢هـ/٧١١ للميلاد، اندفع العرب في موجة فتوحاتهم ، تستهويهم بلاد طالما استهوت غيرهم من قبلهم، بلاد تقع في الجنوب الغربي من القارة الاوربية، وقد سميت بالامس الاندلس ، وهي اليوم تسمى اسبانيا .

وكان العامل الاول في بناء تلك الحضارة الزاخرة في الاندلس هو:

١) شغف اهل الاندلس باللغة العربية:

بعد ان حمل العرب لغتهم الى الاندلس ، وبعد ان هدأت اضطرابات الفتح، راح الاندلسيون ينقلون العلوم وينشرون المعارف ، وقد وفدت جماهير العلماء من الشرق واشتدت العناية بالعلم والتعليم ، وقامت في كل مدينة اندلسية مدرسة ، وكان في قرطبة وحدها ثمانون مدرسة ، تنشر الثقافة العربية، وراح الاندلسيون يهتمون بجمع الكتب، وانشاء المكتبات ، وقد جمعت الخزانة الملكية في قرطبة وحدها نحواً من اربعمائة الف مجلد[1] وإن اللغة العربية قد ظلت لعدة قرون ، وفي النصف الثاني من العصر الوسيط ، لغة الحضارة السائدة في العالم ، ولاعجب ان نسمع (البارو ـ ALvaro) القوطي ، وهو من الطلاب الثائرين على المسلمين في القرن التاسع الميلادي، يستنكر انصراف الاسبان عن لغتهم، ويندد بشغفهم باللغة العربية وآدابها... ويتالم لانه لايكاد يجد بين كل الف شخص شخصاً منهم ، واحداً يستطيع ان يكتب باللاتينية خطاباً الى صديق له[2] .

وبهذا فقد نشا المجتمع الاندلسي محباً للعلم ، والرغبة في التحصيل والاخذ باسبابه والغوص في اعماق اللغة العربية وآدابها، ويسعى الى الظفر في المزيد من الثقافة العربية ولاسيما بعد ما رأى ملاءمتها لازدهار الفكر وتطوره.

٢) تأثير اللسان العربي في اللغة الاسبانية:

لاريب في أن اثر اللسان العربي في اللغة الاسبانية من اهم آثارنا العربية واكثرها خلوداً، كما انه دليل قاطع على ان الحضارة العربية الاسلامية وجدت في الاندلس ، الأرض الخصبة لازدهار اغراسها .. وقد كان اللسان العربي خير اداة للتعبير عن تلك الحضارة خلال تسعة قرون تقريباً . ومن الثابت ان الأثر العربي في بعض مناطق الاندلس قد استمر حتى مطلع القرن السابع عشر وذلك لأن قرابة نصف مليون عربي اختاروا البقاء في اسبانيا بعد ان استرجعها الملوك الاسبان لشدة تعلقهم بها وبأرضها جيلاً بعد جيل ، وقد عُرف هؤلاء القوم باسم (الموريسكيين Moriscos)، وظلوا يتكلمون العربية ويكتبونها حتى تم اندماج بعضهم بالاسبان نهائياً لغةً وديناً . فالموريسكيون ، هم العرب الذين تنصروا بعد ان استرجع ملوك الاسبان الأندلس من يد المسلمين العرب ، اما الذين لم يتنصروا وآثروا البقاء في الأندلس فقد اضطروا للموافقة على ان يكونوا تابعين لملوك الكاثوليك الذين اطلق عليهم تسمية (المدجنين Mudejares) الذي نشأ عنهم عند بقائهم في اسبانيا ، فن جديد في الهندسة والمعمار والصناعة اليدوية[٣] .

وقبل التحدث عن اثر الموريسكيين والمدجّنين في اللغة الاسبانية في مختلف بقاع الاندلس ، لابد لنا من التحدث عن المستعربين Mozarabes، وهم ابناء البلاد الذين تأثروا بالثقافة العربية والحضارة الاسلامية ابان الحكم العربي في اسبانيا ، ولقد حافظ هؤلاء على معتقداتهم الدينية غير انهم تعلموا العربية ومارسوها الى جانب لغتهم الاصلية المشتقة من اللغة اللاتينية والتي كانت تُعرف بالرومانسية ، وهي نواة اللغة الاسبانية . وكما هو معروف بان الحكم العربي في الاندلس قد توطدت دعائمه إثر حُكم القوط الغربيين ـ Visigodos) وهم قومٌ من القبائل الجرمانية احتلوا اسبانيا في القرن الخامس الميلادي ، قَدِموا من ايطاليا وفرنسا، واتخذوا لغة الرومان الدارجة فيها لغة لهم ، وقد اضافوا الى تلك اللغة اللاتينية الدارجة بعض مفرداتهم واسمائهم . وكان حصيلة ماقدموه الى اللغة الاسبانية لايُقارن بما قدمه العرب الى اللغة المذكورة من المعاني والمفردات والمصطلحات العلمية والفنية والأدبية ، وقد تجاوز الاربعة آلاف كلمة من الكلمات العربية الاصل قد ادخلت الى الاسبانية ـ اللاتينية[٤] .

ويذكر العالم الاسباني رافائيل لابيسا في كتابه ـ تاريخ اللغة الاسبانية ـ إن التأثير العربي على اللغة الاسبانية ياتي مباشرة بعد العامل اللاتيني ، ونحن نرى فيها اليوم عدداً كبيراً من المفردات التي تبدأ بـأل التعريف وهذا مايرشدنا في احيان كثيرة الى اصلها العربي[٥] .

اورد هنا بعض الامثلة على هذه المفردات:

اللوز: Aloza اللوز الاخضر.

اللوبية : ALubia ـ وتطلق على الفاصوليا

الطبق: Altabque ـ سلّة من الصفصاف او الاناء الذي يؤكل فيه .

الطائر: Altar ـ (فلك) نجم ـ النسر الطائر

الديباج: Altibajo ـ ضرب من النسيج يشبه الخميلة

الترمس: Altramuz ـ (بضم التاء) جنس من النباتات الزراعيه .

القطارة: Alquitara ـ (بفتح القاف وتسكين الطاء او كسرها) عصارة شجر الأرز تطبخ ثم تطلى بها الابل، وفي التنزيل العزيز (سرابيلهم من قطران) لانه شديد الاشتعال ومادة سوداء سائلة لزجة تستخرج من الخشب والفحم ونحوها بالتقطير الجاف من التسوّس ، والحديد من الصدا (الوسيط) وانها من العربية من قطر اي سائل قطرة قطرة.

المرابط : Almoravid ـ قبيلة من مغاربة الاطلس الذين استنجد بهم امراء الطوائف يومئذ في الاندلس على الاستعانة بهم لانقاذ طليطلة التي كانت اول قاعدة اسلامية عظيمة تسقط في يد اسبانيا النصرانية[٦] .

وهناك الكثير من هذه المصطلحات العربية الاصل في اللغة الاسبانية واللاتينية على السواء:

الزعفران : جنس نباتات بصلية معمرة Azafaran —

القطن: Algodon

كاسة (فنجان) ـ طاسة : Taza

الرُز ـ رز وارز ـ في اليونانية oryza ـ لفظة صينية: Arroz .

السُد : دولاب يدار فيرفع الماء ـ Azud — Azuda

السطح: Azotea

مُدّ : (كيل قديم) ـ Almud

الكيمياء : Alquimia

الجزيرة : ALgeciras
المخدّة (الوسادة) : ALmohada
(بوسة): قبله ـ فارسي معرّب (الوسيط) ـ Beso
(حَبْل) ـ الحبل : ماقُتل من ليف ونحوه ليُربط ـ Cable او يُقاد به . (الوسيط). قال تعالى :
«وامراته حمالة الحطب . في جيدها حبل من مسد» .
(سورة المسد آيتان (٤ ، ٥).
(قلم): قصبة . قلم : القلم : اليراعة يكتب Calamo بها . ولا يُسمى قلماً إلّا بعد البري، ويسمى قبله قصبة ويراعة . (المنجد) . قلم في اليونانية Calamus معناه قصبة ، المعاجم الفرنسية : من اللاتينية Calamus قصبة .
قال تعالى: «اقرا وربك الاكرم . الذي علم بالقلم» ـ سورة العلق ، آيتان ٤،٣.

هذا وان الكثير منها بقي على حاله الاصلي كتابةً ولفظاً ، مع انه حافظ على معناه الاصيل لما اصاب تلك المفردات العربية الاصل ، سواء منها المبتدئة بال التعريف ام غيرها من تحريف لدى دخولها الى اللغة الاسبانية . والسبب في ذلك التحريف منطقي وواضح لما يوجد من فوارق شاسعة بين الحروف العربية والحروف اللاتينية ، وبين نبرة العربية والنبرة اللاتينية واسلوب لفظها ، وبين ذوق الأذن الاسبانية وذوق الأذن العربية . فكل قوم في لغاتهم ماالفوا وماتوارثوا ، لذا اختلفت وسائل التعبير واللهجات واللغات ، وكان لابد للاسبان من سكب المفردات العربية ، واسماء الاعلام والمواقع الجغرافية ، والمدن التي اطلق عليها العرب اسماء عربية في قالب سماعي يتناسب مع ذوقهم من جهة ومع امكانات لغتهم الاصلية واحرف هجائهم من جهة ثانية.

فنحن نجد ان كلمة الساقية قد اصبحت Acequia (آثيكيا) والقاضي (Alcalde) (الكالد)، والمعصرة (Almazara) (الماثار)، والضيعة (ALdea) (آلديا) ، وذلك لعدم وجود كل من حرف القاف، والعين، والغين، والحاء والضاد بالابجدية اللاتينية[٧] . مما يلاحظ كذلك ان اسماء العربية والمفردات المسكنّة في آخرها تتفق والذوق الاسباني فتحرك آخرها لدى اقتباسها باحرف صوتية[٨] .

المولدون Muladies: عُرف الاسبان الذين اسلموا إبّان الحكم العربي باسم المُولّدين .

وكذلك حرّف الاسبان اسماء المدن والقرى والقلاع التي شيدها العرب في الاندلس وفي شبه الجزيرة الايبيرية التي تشتمل على اسبانيا والبرتغال . كما اصاب التمزيق اسماء بعض الأنهر والمواقع الجغرافية التي اطلق عليها اسلافنا اسماء عربية ، فمثلاً مدينة مجريط تحولت الى مدريد وهي عاصمة اسبانيا اليوم ، وكثيراً من المواقع الجغرافية الاخرى ، وهذا مايجعلنا نتوقف عند المرور بمثل هذه المفردات العربية الأصل مستغربين اشد الاستغراب عما لحق بها من تحريف[٩] .

كما ان هذا التمزيق في الاسماء قد لحق باغلبية المفردات العربية الأصل لدى اندماجها باللغة الاسبانية وكذلك الاسماء الاسبانية لدى نقلها الى العربية، كاسماء الاعلام والمدن والمقاطعات والمواقع الجغرافية في شبه الجزيرة الايبيرية وفي جزائرها الشرقية . فقد تعارف أسلافنا على تسمية بعضها بما يتفق وذوقهم السمعي واللغوي ، فقد اطلقوا اسم طليطلة على المدينة (Toledo) (توليدو) واسم ملقا الى (Malaga) لأستحالة نطقهم لحرف القاف العربية وكذلك في غرناطة ولفظها Granada لاستحالة لفظهم حرف الغين العربية وتحولت اشبيليا الى سيفيّا (Sevilla) وهي اشتقاق من الاسم اللاتيني لها (Hispalia) وكذلك قرطبة الى كوردوبا (Cordoba) لاستحالة لفظهم الطاء : وهي اسم القرية الرومانية القديمة التي توسعت بعد الفتح العربي. واصبحت عاصمة مُلك الامويين في الاندلس .

والامثلة في هذا الصدد كثيرة جداً تلقي الضوء على حقائق تاريخية مهمة ، ولعل جانب الاشتقاق اللغوي الذي جرى عليه الاسبان لدي تبني المفردات العربية ، من اهم جوانب هذا البحث . فكما جرى العرب على اقتباس جزء من اسماء المدن القديمة حين تسمية مجريط مثلاً ، حيث انهم شيدّوها واعطوها اسماً مركباً من كلمة (مجري) لوفرة مجاري المياه فيها ومن المقطع اللاتيني إيت (IT) فاصبحت مجريط وكذلك لأستحالة لفظ حرف الطاء عند الغربيين قُلبت الى إيت (it) ثم تحورت الى مدريد (Madrid) بدلاً من مجريط ، وهكذا بالنسبة للمدن والمواقع الاخرى[١٠].

وبهذا تمتد غزارة العلوم العربية في مختلف جوانب

الاندلس وانتشار هذه اللغة في انحاء شبه الجزيرة الايبيرية .

الجانب الادبي في الاندلس:

ثمة تقدير في هذا الجانب ، هو ما اصاب اسبانيا المسلمة من النصيب الكبير غير المشكوك فيه في الجهد الموسوعي الهائل الذي يتألف منه الأدب العربي ، سواء اكان ذلك في مجال العلوم الدينية أم في العلوم اللغوية وتستطيع الاندلس ان تحتل بحق مكانة الصدارة بين اقطار العالم الاسلامي الاخرى ، وماعلينا لكي نتحقق من صحة ذلك إلّا ان نقلّب صفحات فهارس الاعلام المؤلفين ، كفهرس التركي حاجي خليفة او فهرس بروكلمان ، باعتباره اقرب الينا. وكذلك فان فقه اللغة العربية قد ازدهر في طريق الكلاسيكية الصرفة ازدهاراً مدهشاً بفضل علماء انفقوا حياتهم كلها للنهل من منابع المعرفة نفسها في المشرق ، واتخذوا فيه مستقرهم ، كالاندلسي ابن مالك ، صاحب الالفية التي تعالج موضوعات الصرف والنحو. وشاعت في شبه الجزيرة الايبيرية اسماء مازالت اسماع المشارقة تألفها حتى الآن ، منها ابن عبد ربه ، مولى الامويين في قرطبة في القرن التاسع وبداية القرن العاشر ، وكذلك ابو علي القالي ، وهو عراقي الاصل اقام في اسبانيا ، في الوقت الذي كان فيه اديباً على قدرٍ من سعة العلم لامثيل له ، واصبح مربياً للحكم الثاني الخليفة الاندلس ، وهي صفة ذات اعتبار عظيم ، ومن اعظم تواليفه ـ كتاب في الاندلس[11].

المستعربون في الاندلس Mozarabes :

هو اعتناق اعداد غفيرة من الرعايا النصارى للاسلام المعروف عنهم بتسمية اهل الذمة (Mozarabes) اي المستعربين ، على الرغم من احتفاظ نسبة (كبيرة) من الرعايا المسيحيين التي تشكل في المدن الاندلسية وحدات مزدهرة بكنائسها واديرتها ... تحت اشراف الادارة الاموية[12]. وإن المعروف عن هؤلاء المستعربين هو شغفهم باللغة العربية وآدابها، وهذا ما يجعلنا نفترض وجود اختلاط ودي وثيق ومتصل بين مختلف عناصر السكان، وقد اضحى بذلك تأثير اللغة العربية على اللغة الاسبانية اكثر وضوحاً وسعة ، وقد شمل مختلف الطوائف المسيحية في شبه الجزيرة الايبيرية[13].

ونملك هنا شهادة معاصرة لتلك المرحلة.. وانها صادرة عن واحد من انشط المتحمسين ضد الاسلام في القرن التاسع في الاندلس ، الا وهو «البارو القرطبي» (Alvaro Cordobes)، فبينما يحزن لجهل المسيحيين باللغة اللاتينية ، نراه يمجّد بفصاحة نادرة الثقافة الاسلامية ـ الاسبانية التي كانت في طور التكوين ، وذلك عندما كان يستشهد في مقاطع عن كتابه بعبارة «إن ابناء طائفتي يحبون قراءة الاشعار ، وتراث الخيال العربي ، وهم لايدرسون كتابات الرجال الذين يدحضونها ، وإنما يدرسونها ليكتسبوا نطقاً عربياً سليماً ورفيعاً .. وإنّ جميع الشبان المسيحيين الذين يُعبِّرون لمواهبهم لايعرفون سوى اللغة العربية وآدابها ، وانهم يقراون ويدرسون الكتب العربية بنشاط منقطع النظير.. ولقد نسي المسيحيون كل شيء حتى لغتهم الدينية ، وانك لاتكاد تعثر بيننا إلّا بجهد على واحد بالالف يعرف كما يجب ، تحرير رسالة الى صديق باللغة اللاتينية ، إما اذا كان الغرض الكتابة في العربية فانك تجد جمهرة من الاشخاص يُعبّرون على اكمل وجه وبلباقة فائقة في هذه اللغة ، وترى انهم ينظمون اشعاراً افضل بكثير من الاشعار التي ينظمها العرب انفسهم...»[14] .

ويجب الّا يغرب عن البال عمق الاثر الذي تركه سكان شبه الجزيرة الاصليون في العصور الوسطى على الاندلس من جهتي حدودها الاسلامية ، هو ذلك الاثر الذي خلفوه في لهجاتها الدارجة في اول الامر ، لان احتكاك هؤلاء الاسبان الدائم بالعرب والبربر المستعربين، جعلهم يضطرون الى تعلم لغة الرومان، وهي الناتجة من اللهجة اللاتينية ـ الايبيرية ، ذلك لانها كانت وسيلة التعبير الوحيدة التي سلكتها آنئذٍ الطبقات الشعبية .. وبتعبير آخر، المولدون الذين كانوا يعمّرون البقاع الزراعية، ومن ثم لانه كان على اللغة الرومانية ان تقدم للعربية ـ الاسبانية العامية ، الجزء الذي كان ينقصها من المفردات الحسّية ، واننا متاكدون من ان مسلمي اسبانيا ، كانوا في عصور الاحتلال يوجد بينهم نسبة عالية جداً تتكلم لغتين معاً ، وتستعمل بلا تمييز العربية والرومانية بذات الاهمية..

ولاجرم ان المسلمين الجدد كانوا يشكلون في هذه النسبة التي تتكلم لغتين ، الجمهرة الرئيسة غير ان العرب الاقحاح انفسهم يبدو انهم لم يانفوا من استعمال الرومانية في احاديثهم الخاصة ، منذ ان كان نفوذ لغتهم الكتابية مازال على حاله ، لم يعتره فيء ، وذلك على كل مستويات المجتمع وحتى في مجالس منازل الخليفة نفسها[33] . اما عن تغلغل الرومانية في العربية العامية في شبه الجزيرة فان لدينا على ذلك شهادة لاتدحض : انها مدونة في المعاجم العربية ـ اللاتينية او العربية ـ القشتالية التي وضعت في اسبانيا في العصور الوسطى ، وكذلك في الكلمات الكثيرة المتبقية من اصل روماني التي يمكن ان يحصيها في التعابير العربية في شمال مراكش والمدن الكبرى ذات التقليد الاسباني ، مثل فاس وتطوان وطنجة[36] . وهناك الاثر الذي خلفته اللغة الرومانية في تكوين اللهجات التي تكلمها المسلمون في شبه الجزيرة بعد ان تاثرت بالطابع التعابير الدينية المسيحية التي هي نفسها عربية صرفة ، ومع ذلك، لم تفرض هذه اللغة اي الرومانية على مسلمي شبه الجزيرة كلمات كثيرة لتحل محل اللغة المماثلة فحسب ، وإنما فرضت ايضاً خواص في نوعية تركيب الكلمات واشتقاقها ، وقد كثر استعمالها ، كالتعابير العربية الصرفة او كالتعابير التي تعربت منذ زمن طويل: منها اواخر اسماء الفاعل واسماء التصغير المطابقة لاواخر الكلمات الرومانية ello-ero ، وهكذا كان يقال مثلاً في الاسبانية ـ العربية لمن يتولى ادارة الفندق بالكلمة (Fondakair) من (Hondac, fondac) للدلالة على من يتولى ادارة «الفندق» وكذلك (Harella) من (Hara) للدلالة على معنى: حي او (حارة)...

وان دراسة هذه الاستعارات الاخيرة التي تنضح القشتالية والبرتغالية والكتالونية ، وهي اللغات القومية الحالية في شبه الجزيرة عبيراً من العربية جد نفاذ ومدعاة للبحث .. وانها تكتسب طابع الاهمية الخاصة ، فهي تقدم الدليل الضمني ، الذي لاجدال فيه ، على الاثر العميق الذي مارسته الثقافة العربية الاندلسية على السكان المسيحيين في الكتلة الايبيرية بكاملها[37] . هذا وإن اللغة الاسبانية قد اشتقت من حيث جوهرها من اللهجات الايبيرية ـ اللاتينية التي كانت تشكل الرومانية ـ الاسبانية ، وبدون ان نذهب الى ابعد حدود التبسيط في طرح المسالة المعقدة لاصل اللغة الاسبانية ، فاننا نستطيع ـ على كل حال ـ التحقق من انها وجدت نفسها مضطرة طوال مرحلة نموها ، وحتى القرن الحادي عشر في الاقل ، الى ان تاخذ من العربية كل ماكان ينقصها حتى ذلك الوقت للتعبير عن المفاهيم الجديدة، سيما في مضمار المؤسسات والحياة الخاصة ، والتحقق من هذا غني بالمعلومات بصورة فريدة .

وفي الوقت نفسه، إذا القينا نظرة على اصطلاحات التنظيم المدني او العسكري لدى اسبانيا في العصور الوسطى او في العصر الحديث ، فاننا نكتشف فيها عدداً ضخماً من المفردات ذات الاصل العربي : ففي مراتب الجيش يطلق مثلاً رتبة الملازم حتى الآن (Alferez) وهي الكلمة العربية الفارس ، والمقدمة هي في الاسبانية (Atayla) والتي تعني الطليعة بالعربية ، والمؤخرة (Zaga) وهي الساقة من العربية، ومازالت مفردات التحصين جميعها تقريباً هي نفسها التي كانت متداولة في العصر الاسلامي ، والى جانب ذلك فان العربية تحتل في تعابير البناء التقنية مكاناً كبيراً فالمعماري يسمى (Albanil) من الكلمة العربية: البنّاء ، والآجر اي الطوب من العربية (Adobe) ، كما لايقل اثر اللغة العربية وضوحاً في مؤسسات الدولة ، فالضرائب تسمى (Alcabala) وهي بالعربية تعني الغرامة وبالاسبانية (Alboquin) ، كما يُطلق على شيخ الجماعة حتى الوقت الحاضر (Alcalde) وهي من الكلمة العربية: القاضي ، وقد استعمل نصارى اسبانيا الكلمات التي تدل على المناصب المدنية كمعنى : صاحب المدينة (Zalmedina) ، وصاحب الشرطة (Zavazorda) ، وظل رئيس التجار في شبه الجزيرة الايبيرية يدعى زمناً طويلاً (ALmotacén) وهي من العربية المحتسب[38] . وإذا تعمقنا اكثر في هذه الاستقصاءات حتى تشمل مفردات الحياة اليومية ، لاصبحت اسهاباً طويلاً ، بل من المحتمل ان تصبح مملّة ، لذلك سنقتصر على الاشارة الى الانواع المتعلقة بعناصر اللغة والتي ترتبط بها غالبية تلك الاستعارات، إلّا اننا قبل ان نذكر ذلك، نود ان نشير الى نصيب اللغة العربية الكبير في مصادر اسماء الاماكن الراهنة في اسبانيا اليوم ، ولاسيما في جنوب شبه الجزيرة هذه التي اكتسحت التسميات الايبيرية القديمة ثم حذفتها، والشيء نفسه بالنسبة لاسماء الانهار مثل الوادي الكبير (Guadalquivir) او الوادي الابيض (Guadalaviar) واسماء

الحصـون ، مثـل: المُـدَوَّر (Almodavar) او حصن الحجـر (Iznajar) . وفي اسمـاء المدن مثـل مدينـة سليم (Medinaceli) وقلعـة ايـوب (Calatayud) ، او البـاسـط (ALbacete) . هـذا ومازالت العربية باقية حتى الآن ، في لغة الريف الصميمية في مفردات كثير من المصطلحات الزراعية . وكذلك فيما يتعلق بـالري والسقاية . ومـازالت ارض الاقـاليم الشـرقيـة في اسبانيابفضل تلك الطرائق في الري ، كما كان الامر في العهد الاسلامي في اسبانيا ، وهذا لايعني ان اصطلاحات الري ليست عربية ، فهي عـربية صـرفة مـاعدا بعض الشـواذ النـادرة وذلك ابتـداءً من كلمـة (Noria) وهي: النـاعـورة بالعربية ، وانتقلت من الاسبانيـة الى الفرنسيـة ، وكذلك الحال في المفردات الخاصة بصيد البحر ، لاسيما إذا كانت ممارسة هذا الصيد بواسطة الشباك او المضربة بالعـربية (Madragues) ، والتي انتقلت من الاسبـانية الى الفـرنسيـة ايضاً. وإن ما تقره معاجم علم النبات من الالفاظ العـربية لايقل نسبة عن العلوم الاخرى . فاكثرية اسماء الفاكهة ، والازهار المنزرعة تشهد حتى الآن في اسبانيا على استعارة مباشرة من اللغة العربية، وهي بدورها قد انتقل عددٌ كبيرٌ منهـا اي من هذه الاسمـاء الى المفـردات الفـرنسيـة عبـرَ البيرينية: مثل المشمش (برقوق) (abricot) . الزعرور (azerole) وتكتب بـالاسبانيـة بهذه الطريقـة (acerole) ، والياسمـين: (jasmin) ، والقطن: (Coton) ، والزعفران (Zafaran) والزيتون (acetuna) ، والزيت (aceite) .

وتدين اللغة الفرنسية بطريق الاسبانية الى العربية بعدد من اسماء الالوان المشتقة عن اسماء الازهار والفاكهة مثل: ازرق (azur) ، قرمـزي:(Carmaisie) ، شقائقي (ecarlate) ولهذه الكلمة الاخيرة مصير جد غريب ، بما ان الكلمة التي تقابلها في العربية ـ الاسبانية قـد جاءت عـلى الارجح هي ايضـاً من العبـارة اللاتينـيـة ، ونـحن نـعلم ان اللون الشقائقي ، كان يعني في الاصل قماشاً من الحرير ثم نقل فن صناعته إلى اسبانيا من العراق في القرن التـاسع . وتكـاد اسماء الاقمشة في الاندلس الاسلامية تكون كلهـا على حـد سواء اسماء عـربية او تكـون بالتـالي على عـلاقة بـالمدن الصناعية في الشرق ، حيث ازدهرت صناعتها . وقد دخلت غالبية هذه الأسماء الى الاسبانية في العصور الوسطى .

وإذا كان لم يبق منها حتى الآن إلاّ نسبة صغيرة ، فما ذلك إلاّ لان الاذواق قد تغيرت ، ولان الاقمشـة الحريـرية القيمّة التي كانت ذات شهرة فائقة في اوروبا منذ عشرة قرون قد تبدلت منـذ زمن طويل ، وحينـذاك كانت مفـردات زينة الراس والملابس والاحذيـة كلها عـربية ايضـاً على وجـه التقريب ، وليس على المرء حتى يتأكد من صحة ذلك إلاّ ان يقلب الوثـائق المحفوظة عن ذلك العصر ، ولاسيما عقود الزواج، فقد كانت ثياب السيدات المسيحية تزدان بـانواع غنية من الملابس العراقية مثل: الجُبّة (Algubas) ، و(adorra) اي الدرّة ، وهي الجبة المزررة ، والملحاف ([illegible]) ، والفراء المُبطّن(Mobatanas) والنسيـج الحـريـري المـوشى الطراز (altiraz) .

وكذلك فان المجوهرات كانت تحمل في اسمائها طابـع التأثير العربي[19] . ويبدو لنا من ذلك إنه لاداعي الى مزيد من التنوير حول الاهمية الإجتماعية المرتبطة بهذه الاستعارات جميعها ، وإن جمعها وتصنيفها يوضّح مكانة هذه الظاهرة اللغوية البالغة الاهمية، ناهيك عن مدى الإشعاع الحضاري الحقيقي الذي نشرته اسبانياالعربية على اسبانيـا والبلاد المجاورة، وعلى نحـو مشابهٍ لاشعاع صقلية العربيـة ثم صقلية العربية ـ النورمـاندية التي بدورهـا نشرتـه على إيطاليا . ولقد امتد اشعـاع الثقافة الاندلسيـة ، باسطاً خيوطه على جميع اجزاء شبه الجزيرة الايبيرية .

ولقد شجع ملوك ارغونا وقشتالة هذا الاشعاع ايضاً بـان تبنـوا هم انفسهم وفي احتفـالات بـلاطاتهم ، شتى المبتكرات المستقاة من الحضارة المجاورة مباشرة ، وإن قيام بعض عواهل اسبـانيا بضـرب عملات ذات وجهـين عربي وقشتالي امرٌ كثير الوقوع[20].

ويؤكد سانچث آلبورنـوص Sanchez ALbornoz بقوله: «لم تستعمل الممالك المسيحية ابداً مدة تقارب من ٤٠٠ سنة ، سوى العملات العربية والفرنجية ، وبقي ملوك قشتالة بعد ذلك مايقرب من قرن كامل حتى ضربوا عملة ذهبية. وكـان تقليد العملات الفرنجية والعربية يجري بأمانة ، سواء من اجل ضرب القطع الفضية في اواخر القرن الحادي عشر أم من اجل صك العملات الذهبية في الثلث الاخير من القرن الثاني عشر»[21].

ولقد ذُكر ان السيد Cid استعرب الى درجة لاباس بها في حياة الامارة والمدينة متـاثراً بمفـاتن الحضارة الاسلامية

الاندلسية عندما كان في اواخر حياته ، يسيطر على فلانسيا لاينازعه في السيادة عليها أحد ؛ وذلك على اثر الغزوات الكثيرة التي وجّهها طوال حياته لصالح بعض الأمراء المسلمين او ضد هؤلاء الأمراء انفسهم على حدٍ سواء ، ولاتقل حالة فرديناند الثالث غرابة عن ذلك ، وكذا حالة الفونس العالِم . وقد ابدى مسلم من مسلمي قرطبة ، استقر في طليطلة قبل هذا التاريخ بزمن طويل ، عجبه من مقابلة جرت له مع الكونت سانشو القشتالي المتوفي عام ١٠١٧ م ، وهو يروي ذلك للمؤرخ ابن حيان: «عندما وصلنا الى خيمته وجدناه جالساً على دكة منجدّة بالفرش تنجيداً كاملاً ، مرتدياً على الطريقة الاسلامية ، كان حاسر الراس فقط. فكل هؤلاء الذين يقاتلون من اجل استرداد اسبانيا من العرب، نراهم لايقلّون عن غيرهم اعجاباً بحضارة اعدائهم السياسيين التقليديين ، فقد كانوا يعترفون بكل ما كانت بلادهم ذاتها تدين به الى الحضارة العربية الإسلامية[٢٢] .

الهوامش

١ ـ ذنون طه ، ص : ٩ ـ ١٠ .
٢ ـ عدلي طاهر ، ص : أ ـ ب : Lapesa,p. 135, Corominas, p.44
٣ ـ الكزبري ، ص : ١٥٥ .
٤ ـ المصدر السابق نفسه ص : ١٥٥ ـ ١٥٦ .
٥ ـ المصدر السابق نفسه ص : ١٥٦ .
٦ ـ عدلي طاهر ، ص : ١٣٤ : Corominas, P. 44; Lapesa, p. 139
٧ ـ الكزبري ص : ١٥٦ .
٨ ـ المصدر السابق نفسه ص : ١٥٦ .
٩ ـ المصدر السابق نفسه ص : ١٥٦ .
١٠ ـ المصدر السابق نفسه ص : ١٥٦ ـ ١٥٧ .
١١ ـ بروفنسال ، ص : ٦٣.
١٢ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٧٩ ـ ٨٠.
١٣ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٠ .
١٤ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٠ .
١٥ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٦ ـ ٨٧ .
١٦ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٧ .
١٧ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٨ .
١٨ ـ المصدر السابق نفسه ص : ٨٩ ـ ٩٠.
١٩ ـ Palencia ، بروفنسال ، ص : ٩٠ ـ ٩٢ .
٢٠ ـ بروفنسال ، ص : ٩٣ ـ ٩٤.
٢١ ـ Sanchez ، ص : ١٠ ؛ بروفنسال ، ص : ١٧٣ .
٢٢ ـ بروفنسال ، ص : ٩٤ .

مراجع البحث

(١) عدلي طاهر نور ، كلمات عربية في اللغة الاسبانية ـ الطبعة الاولى ١٩٧١ ـ دار النشر للجامعات المصرية .
(٢) سامي الحفار الكزبري (مقالة) ـ دمشق ..
(٣) ليفي بروفنسال ـ حضارة العرب في الاندلس ـ ترجمة نوقان قرقوط ـ بيروت .
(4) A. Gonzalez Palacia,, AL—Islam y Occidente.
(5) CL. Sanchez— ALbornoz, Espana y AL — Islam.
(٦) د. عبدالواحد ذنون طه ، دراسات اندلسية ، المجموعة الاولى ١٩٨٦ .
(٧) الموجز في الادب العربي وتاريخه، الادب في الاندلس والمغرب (وضع لجنة من الاساتذة بالاقطار العربية) طبع دار المعارف.
(٨) رينهارت دوزي ـ قاموس الكلمات الاسبانية والبرتغالية المشتقة من العربية ـ الطبعة الثانية ١٨٦٩ .
(9) Juan Corominas (Breve) Diccionario Etimologico— de La Lengua Castellana, Tercer Edicion— Madrid, 1973.
(10) Diccionario, F. Corriente— Espanol—Arabe 1970
(11)Rafael Lapesa, Historia de La lengua Espanola, Octava edicion, Madrid, 198.

احمد نظمي محمد

مدرس بجامعة وارسو ـ معهد الاستشراق
قسم الدراسات العربية والاسلامية

موقف الاستشراق بين الفصحى والعامية

ان قضية الفصحى والعامية قد تشعبت اطراف النزاع فيها ، بحيث اصبح اصحاب القضية يمثلون طرفها الاول ، والطرف الثاني يمثله بعض المستشرقين . كما ان مشكلة الفصحى واللهجات العامية انتقلت من مرحلة نزاع بين الثنائية اللغوية (فصحى ـ عامية) الى ثلاثية (العربية الكلاسيكية ـ العربية الميسرة ـ العامية بانواعها)، والحقيقة ان هناك دائماً واقعاً لانستطيع ان نتجاهله ، فقد اصبح لدينا لغة للتخاطب (العامية) ولغة للقراءة والكتابة (الفصحى) والقضية على الرغم من واقعيتها المحسوسة لاتعتبر واقعاً شاذاً او مشكلة شديدة الخصوصية ، فهي واقع الكثير من اللغات الحية الاخرى[1] ، وقد يطول الزمن في معالجة ازمة ما ، اما ازمة الفصحى والعامية فمازالت قائمة فهي لاتلبث ان تهدأ احياناً تحت ضغط ازماتنا النفسية والسياسية ثم تعود مرة اخرى بعد ان يلتقط مثقفونا انفاسهم.

من اللازم علينا اولاً ان نبدأ بتحديد مفهوم مصطلح ثنائية اللغة ، حيث استعمل من قبل بعض المثقفين كي يعني وجود لغة اجنبية ثانية بجانب اللغة العربية كما هو الحال في بعض اقطار مغربنا العربي وعبر المصطلح عن هذا الشكل الحاد في اعتماد لغتين مختلفتين للتعبير وحتى في الحياة اليومية وهما العربية والفرنسية . هذا وقد أطلق عليها في بعض الاحيان الازدواجية الاستعمارية[2].أ ما المفهوم الثاني للمصطلح فهو الذي درج على استعماله المشارقة كي يشير الى الاستعمال القائم للهجات العامية العربية المختلفة بجانب اللغة العربية الفصحى . ونحن من جانبنا نقدم دراستنا من منطلق المفهوم الثاني والذي هو من ناحية اخرى محل الجدل مع الجانب الاستشراقي .

لاشك في ان اللغة كاداة اتصال بين الجماعة هي في مفهومها العصري انعكاس -فني اصيل للتعبير عن جميع تفاصيل فكرها ، فهي تعكس بالتعبير البيئة الطبيعية والاجتماعية والفكرية للمجتمع البشري الذي تمثله[3] واللغة العربية على وجه الخصوص تعد ظاهرة قائمة بذاتها ، وليس هذا الراي خلاصة اعتناق شوفيني فالواقع يقول انها لغة لم تسر عليها قواعد التقادم والاندثار الثقافي والحضاري بالقدر الذي جرى على لغات اخرى جعل من بعضها لغات ميتة او لغات طقوس او لغات متحفية تنحت منها مصطلحات آنية معقدة ليس لها دلالات لغوية ذاتية او مومياوات موجودة ولكنها لاتتنفس . لقد تفردت العربية بانها مازالت متماسكة لفظاً ومعنى كوسيلة قائمة للتعبير منذ خمسة عشر قرناً ، كما ان مساحتها تمتد جغرافياً بشكل غير مصطنع او مفروض بل تمتد على ساحة متضامة بدون نتوءات ضائعة الامر الذي جعل بعضهم يصنفها على اساس انها اكثر الملامح المعبرة عن الاثنية العربية، والتي عرفت بها تلك الاقوام التي تتميز بما تستخدم اللغة العربية، كما انها تستوعب تاريخ هذا الشعب العربي ومقوماته الثقافية والحضارية ووعيه العروبي[4] ، وعند بعض مفكرينا العامل الاول والاهم الرابط بين هذا الشعب[5] ، هذا بالاضافة الى انها اللغة القادرة على التعبير الدقيق عن معتقدات الشعب العربي فهي كلغة للقرآن قامت بوظيفة اولية مهمة وهي توحيد لهجات القبائل العربية قبل الاسلام في لغة واحدة

وهذا دور مميز للغة العربية ويعتبر مضاداً للاتجاه الطبيعي للغة حيث انه في العادة تتطور نحو التعددية وليس التفردية ، وقد ذهب بعضهم الى القول بان العربية وحدت حوالي خمسين لهجة كانت قائمة قبل الاسلام[٦] . وعلى الرغم من تمتع اللغة العربية بهذه الخصوصيات التي ذكرناها فقد اتهمت من قبل بعض المستشرقين بانها لغة غير متطورة مع الاستعمال الزمني الحضاري ، بل تعدى ذلك الى القول بانها سبب من أسباب تدهور الثقافة والحضارة الاسلامية وقد ادى عدم تطورها هذا الى انغماسها في الشكل اللفظي او سيطرة اللفظية على النتاج الفكري الثقافي كما اتهمت بعدم قابليتها للتجدد وعدم تقبلها للجديد . وقد حاول واحد من المستشرقين وهو شارل بيلا Ch.Pellat توصيف هذا الاتهام بشكل دقيق فذكر ان التدهور الذي اصاب العربية في النطاق الادبي كان بصورة الازدواج اللغوي ووجود لغة عامية معبرة عن الشعب بجانب الفصحى التي اصبحت منذ القرن السابع الهجري لغة ميتة(؟) ومعبرة عن صيغ جامدة[٧] ، ومع تقديرنا لراي هذا المستشرق الكبير الذي عشق الفصحى وربما كان يدافع عنها بهذا القول الا اننا نتحفظ ونقول ان اطر التفكير التي سادت في مجتمعنا الفكري في عصر الانحطاط هي التي تسببت في هذا القصور وليست اللغة هي المتسببة في ذلك الانحطاط ، ان تفسيراً ينبني على ابراز النتائج واهمال المسببات لايصلح لدراسة موضوعية باية حال ، فالعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية وعوامل تاريخية اخرى مساهمة هي التي شاركت بلاشك في حدوث هذا الشلل الثقافي للغة العربية في فترة معينة وزادت من شقة التباعد بين العربية الفصحى والعامية بافتراضنا ان العامية كانت دائماً موجودة . واذا كان من السهل ابراز سلبيات اللغة العربية الفصحى في عدم مسايرتها لاحتياجات العصر والتي قد تعتبر خارجة عن ارادة هذه اللغة فمن الاسهل ايضاً اثبات إخفاق اي عامية عربية في مواجهة المتطلبات الثقافية والحضارية الآنية بل تاكيد كثير من ايجابيات الفصحى التي حققتها والتي من الممكن ان تحققها.

انه من الصعب ان نتقبل بسهولة القول بان العربية الفصيحة التي اصبحت ترد تحت تسمية العربية الكلاسيكية لدى الكثير من المستشرقين هي لغة ملك للقدماء وانها قد ادت دورها في مرحلة من أهم مراحل الثقافة العالمية او انها صالحة لفك رموز التراث فقط . ان ادعاء عدم تطور اللغة العربية من السهل جداً نقض دعائمه وعلى لسان المستشرقين انفسهم . فالحقيقة ان العرب منذ القرون الاولى للاسلام قد اجتهدوا من اجل جعل لغتهم مسايرة للعصر الذي اقبلوا عليه. وليست مبالغة ان نقول ان التغيرات التي واجهوها مع توسع الدولة العربية وانفتاحها على حضارات العصر تعد بالقياس اخطر من المتغيرات الحالية ، فلم يدخر العرب وسعاً في وضع الكثير من العلوم اللغوية بخلاف النحو والصرف مثل علم القراءات وعلم البلاغة وعلم متن اللغة وهو الخاص بالمعاجم والغريب في الالفاظ بالاضافة الى فقه اللغة العربية هذا بالرغم من انعدام تجاربهم العلمية السابقة في هذا الشان[٨] وليس بالغريب في هذا الوقت ان اللغة العربية تقبلت مزيداً من الثروة اللفظية الخارجية ويتمثل ذلك في ادخال كلمات اجنبية وتطويعها بدون حساسيات عرقية او ثقافية سواء كانت هذه الكلمات يونانية ام هندية ام سيريانية ام غيرها. وبالاضافة الى هذا التطويع اوجد العرب الكثير من الكلمات العربية المقابلة في مجال المصطلح اللفظي بمقدار الحاجة الفعلية حتى وصلت اللغة العربية الى مقدرة متفوقة للتعبير العصري الحضاري. واعتقد اننا في حاجة الى اقتباس الجمل التالية التي ذكرها العالم البيروني المسلم فهي خير مثال للتدليل على ما ذكرناه وهي لاتحتاج الى اي تفسيرات اضافية حيث يقول «ها نحن نراهم (يقصد علماء عصره) يستعملون في الجدل واصول الكلام والفقه طرقه ولكن بالفاظهم المعتادة فلا يكرهونها فاذا ذكر لهم ايساغوجي وقاطيغورياس وبارى ارمينياس وانولوطيقا رايتهم يشمئزون عنه وحق لهم ، فالجناية من المترجمين اذ لو نقلت الاسامي الى العربية فقيل كتاب المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان لوجدوا متسارعين الى قبولها غير معرضين عنها»[٩] .

وجدير بالذكر ان العالم البيروني الذي كان يعرف اليونانية والتركية والفارسية والسنسكريتية والكثير من اللهجات الهندية جعلته يستطيع الحكم على الامور التي تخص قدرة اللغة على التعبير ولا عجب في انه القائل بان اللغة العربية هي الوحيدة من ضمن اللغات التي تصلح للكتابة العلمية والادبية. ويعترف الاستشراق بمقدرة اللغة

الفصحى للتعبير في العصور الاولى للاسلام بل وصفت بانها لغة غزيرة ودقيقة الامر الذي سهل لها ان تعبر عن جميع الفروق الدقيقة للفكر وعن جميع دقائق روح العصر ، وقد كتب بها اغلب علماء المسلمين اياً كانت اصولهم العرقية واصبحت بذلك لغة دولية[١٠]. والمستشرق الانكليزي بوكوك E. Pococke ، يشكو من عدم وجود اي لغة اوربية قادرة على استيعاب الترجمة من العربية الامر الذي يضطره الى الترجمة الى اللاتينية بل ربما ان قرضه للشعر باللغة العربية يعود الى ذلك[١١]. وبالاضافة الى الانتقادات الموجهة الى بنية اللغة العربية فقد انتقدت ايضاً قواعد النحو العربي ليس من ناحية الاشكال القواعدية التي يحويها النحو العربي فقط ولكن من ناحية المحتوى الزمني للجملة العربية. فالمستشرق هاملتون غب H.Gibb يشير الى مصدر الاخطاء الشائعة في الكتابات التاريخية عند المؤرخين العرب ويرجعها بالاساس الى نقص الأزمنة في اللغة العربية ويعتبر هذا من عيوب اللغة العربية المثارة حالياً[١٢]. وقد التقط رفائيل باتاي هذه المقولة الاستشراقية وكرسها في بناء فكرة دعائية مؤداها ان ظاهرة نقص الازمنة في اللغة العربية ترجع بالاساس الى انعدام احساس العربي بالزمان وان شعور العربي يتمثل في المطلق الزمني بدليل وجود الفاظ في اللغة العربية قلما نجد لها مثيل في اللغات الهند اوربية مثل كلمات سرمد ودهر وابد وغيرها، والخطورة هنا تنبع في توظيف افكار استشراقية في دعاية عرقية حفل بها كتاب المؤلف المذكور والمعنون بالعقل العربي[١٣] . ولقد اشار الى هذا النقص المذكور مستشرق آخر وهو كارل بروكلمان Brockelmann، فيعد ان ابرز صعوبة النحو العربي الى ظاهرة عدم توافق قواعد اللغة العربية مع قواعد اللغات الهنداوربية وهذا امر مقبول الى حدما فليس من الضرورة توافق قواعد النحو في اللغات المختلفة والا لاعتنقنا جميعاً الاسبرانتو الا انه يشير ايضاً الى معاناة العربية من نقص الازمنة بالاضافة الى ان الازمنة الموجودة في اللغة العربية متداخلة وغير واضحة(؟)[١٤]. ولسنا هنا في معرض الرد المفصل على تلك الانتقادات فهذه يتصدى لها المتخصصون ، ولكننا نسوقها لابداء وجهة النظر الاستشراقية نحو الفصحى . ولانخرج من تهاويم المستشرق ماسينون L. Massignon الصوفية الا بمفهوم اللغة الطقسية. وعلى الرغم من مديحه الحالم باللغة العربية الا ان وجهته ملحوظة في هذا الشان وعلى حد قوله «ان السماعية السامية قد حافظت في اللغة العربية على مفاصلها اللفظية الاولية» ويضيف متحمساً «بان هذه اللغة العربية كلغة ديانة عالمية - الاسلام - قد طبعت بطابع شبه طقسي ، ان هذا الدور الفريد للغة العربية يظهر في التكثيف وتصعيد التجريد ويعود الى فرادة القواعد اللغوية السامية المدفوعة في العربية الى اقصاها»[١٥] مدح ام ذم ام قول صوفي - هذا ما نريد ان نعرفه .

لقد عاش المستشرق ماسينون وشاهد افول الامبراطورية الفرنسية ، وكان قادراً ان يعيش كجندي فرنسي ومتصوف كاثوليكي ، وقد جاءت افكاره في كثير من الاحيان انعكاساً لهذه الحياة المزدوجة وليس من السهل الوصول الى مغزى افكاره وآرائه كما نجح في ان يثير بيننا الشعور المتناقض لدينا نحوه فكثر المعجبون به كما قوبلت افكاره بمزيد من التحفظ من قبل آخرين[١٦] والملاحظ ايضاً ان ماسينون قد وجه انتقاداته نحو سياسة الفرنسة وفرض الثقافة الفرنسية على الشعوب الخاضعة لفرنسا ، ولكن انتقاده كان موجهاً الى الاسلوب وحين نقرا قوله في هذا الخصوص نجد ان افكاره المرتبة بطريقة ماتفسر نفسها بعض الشيء فهو يقول «ليس شيئاً مسلياً ان نثير مشاعر المقت تجاهنا ونحن نستعمل الطريقة الجرمانية في فرض اللغة بحجة تفوق اللغة الفرنسية فلا احد يجادل في ذلك ، ان هذا الاسلوب في فرض اللغة الفرنسية يجعلنا مكروهين دون جدوى»[١٧] وعلى الرغم من ان لماسينون دعاوى ضد الفصحى واهتمامات باعتماد العامية بل كتابتها بالحرف اللاتيني الا اننا نلاحظ خلو اعماله العلمية في الحديث عن ذلك بل اشيعت اغلب آرائه في هذا الخصوص بين اوساط المفكرين والمستشرقين او ذكرها في ندوات ولقاءات فكرية. وقد حاول في اثناء عمله في وزارة الخارجية الفرنسية نشر دعوته في المغرب ومصر وسوريا ولبنان ناهيك عن فكرته الصوفية في التآلف بين الاديان[١٨] .

والاستشراق بحكم انه هو الذي وضع يده على الضعف الذي انتاب اللغة العربية يريد ان يضع الحل لتلك القضية اي مع واقع انه هو المشخص للمرض فعليه ان يجد العلاج. فاذا انتقلنا الى الجانب الشكلي وهو الكتابة نجد

ايضاً ان الاستشراق لديه الحل ، وكان الدور الذي لعبه في هذا الشان ذا تاثير ملموس بشكل اكبر يتضح ذلك فيما نراه من زحزحة الحرف العربي عن خارطته الجغرافية . وربما تعد اللهجة العربية المالطية من اولى اللهجات التي كتبت بالحرف اللاتيني بعد استبدال ابجديتها العربية، ولانستطيع الادعاء بان ذلك ناتج عن ترويج استشراقي على الرغم من اننا نرى ان الاهتمام باللهجات وتغيير الحرف العربي الكتابي واستبداله قد بدا منذ عصر مبكر للغاية.

ويعد بدرو دي الكالا Pedro de Alcala من الرواد الاوائل اذ انه بعد ان ارسل موفداً من اسقف طليطلة الى غرناطة نجده فور عودته يعكف على تاليف معجم عربي قشتالي مع كتابة مقدمة له باللهجة العامية الغرناطية، كما قام بوضع الحروف اللاتينية المقابل للحروف العربية وعمد الى كتابة اللغة العربية بهذه الحروف[19]. وربما التجا الى هذه الطريقة لتقريب الثقافة العربية الى اذهان مواطنيه ورغبة في الاستفادة منها نظراً الى ان حركة الاستعادة او الاسترداد Reconquista كانت على اشدها آنذاك في اسبانيا وكانت تعمل على تدمير كل ما هو عربي بما فيها اللغة نفسها ، وقبل ان نبتعد عن اسبانيا ينبغي ان نشير الى ان بقايا العرب الذين ظلوا فيما بعد بعد انتهاء حركة الاسترداد كاملة والذين اطلق عليهم الموريسكيون Moriscos وسميت لغتهم العربية الخميادو Aljamiado قد عمدوا الى كتابة لغتهم هذه بالحرف اللاتيني تحت وطاة الارهاب الاسباني وسطوة محاكم التفتيش ، هذا وقد ظلت مدرسة طليطلة للترجمة تتحرى النقل بحرفية هجائية لكثير من الكلمات والمصطلحات والمسميات العربية الى اللاتينية حتى الحركات والتنوين الظاهر فيها[20].

ولقد ظلت جميع المجهودات التي بذلها المستشرقون الاوائل في تطويع الحرف العربي للحرف اللاتيني تعد محاولات محلية ليس الغرض منها الغاء الحرف العربي لدى اصحابه بقدرما كانت تسهيلاً لهم ولدراساتهم، ولكن مع بدء العصر الاستعماري ظهر التوجه نحو ترويج الحرف اللاتيني بمزيد من الاصرار مع ابداء الحجج والاسباب التي كرسوا لها المزيد من الدراسات ومع سياسة الفرنسة التي اتبعتها فرنسا في الشمال الافريقي العربي لم يعد لدى مستشرقيها حاجة لكتابة العربية بالحرف اللاتيني ، ولكن اختلف الوضع في اقطار عربية اخرى ففي مصر على سبيل المثال اختلطت فكرة اعتماد العامية المصرية (ربما المقصود بها القاهرية؟) كلغة قراءة وكتابة مع دعوة اتخاذ الحرف اللاتيني وسيلة لكتابتها، والحقيقة ان اسماء اولئك المستشرقين المتحمسين لذلك ترد في قائمة طويلة وسوف نقتصر على ذكر اهمهم. قد تكون هذه الدعوة بدات على يد المستشرق فيلهلم شبيتا W. Spitta وكان ذلك الترويج مبكراً عن موعد دخول الانكليز واحتلالهم لمصر ، وفي هذا الوقت كان شبيتا هو مدير دار الكتب الخديوية (دار الكتب المصرية فيما بعد) وذلك منذ عام ١٨٧٥ وابعد عن مصر في اثناء ثورة عرابي لاتجاهاته المضادة للآمال المصرية، وحينما قام بنشر كتابه عن قواعد اللهجة العربية العامية بمصر قدم له بالترويج لاستعمال العامية المصرية بدلاً من الفصحى على ان يتم كتابتها بالحرف اللاتيني ومن الممكن اعتبار دراسة شبيتا اول دراسة علمية من نوعها تكاد تكون متكاملة عن العامية المصرية[21]. وعلى الرغم من ان الكثير من المستشرقين قد سبقوه في مضمار الاهتمام باللهجات المحلية العربية[22] الا ان اغلبها كانت دراسات اكاديمية يضمها الارشيف الاستشراقي[23] .

اما دراسة شبيتا فجاءت منظمة وطرحت في الاوساط الاستشراقية والمصرية بمؤازرة الكثير من المستشرقين الاخرين وغير المستشرقين ايضاً فقد قام فوليرز K. Vollers المستشرق النمساوي الذي خلف شبيتا في ادارة المكتبة في متابعة خطى سلفه واصبحت جريدة المقتطف المصرية بعد الاحتلال البريطاني لمصر هي حاملة لواء هذه الدعوة التي اشتدت منذ سنة ١٨٨٢ ، والجدير بالذكر ان هذا المستشرق لديه دراسة فريدة عن القرآن بلهجة اهل مكة كما لديه بحث آخر تحت عنوان اللهجة العربية العامية بين قدماء العرب[24]. وقد تابع هذه الدعوة مستشرقون آخرون امثال باول وفيلوت وبوريان وماسبيرو ويلكوكس الذي لم يكن مستشرقاً بل مهندساً يعمل في الحكومة المصرية. ومع بداية طرح هذه الافكار الاستشراقية الخاصة باعتماد اللهجات العربية وكتابتها بالحرف اللاتيني ، اخذت المشكلة طريقها نحو المؤسسات الاستشراقية في اوربا، حين نوقشت من

الجانب الاستشراقي وحده اول مرة في مؤتمر المستشرقين الذي عقد في فينا في سنة ١٨٨٦، اما في المؤتمر الذي تلاه وهو الثامن والمنعقد في ستوكهولم بالسويد سنة ١٨٨٩ فقد وجد صوتاً عربياً واحداً تصدى لآراء الجمهرة الاستشراقية المطروحة في هذا الخصوص وهو صوت امين فكري احمد الذي قدم بحثاً بعنوان «نبذة في ابطال راي القائلين بتعويض اللغة العربية الصحيحة باللغة العامية في الكتب والكتابة»[٢٥] . ومن هذا المنطلق بدات المؤسسات الاستشراقية تشد ازرها البعثات الدبلوماسية للدول الاوربية الاستعمارية وغير الاستعمارية في دفع هذه الافكار داخل المجتمعات الثقافية العربية، بل اتخذت صيغاً رسمية لذلك نرى ان المستشرق الانكليزي مارجليوث D. Margoliouth يكثف نشاطه الرسمي مع الكثير من الدول العربية وغير العربية كمبعوث لوزارة المستعمرات الانكليزية من اجل اجراء مباحثات مع مسؤولين كثيرين في القاهرة والقدس ودمشق بل وغيرها من مدن المنطقة ايضاً من اجل اقناع حكومات هذه البلاد باستعمال الحرف اللاتيني[٢٦] وقد وصلت بعض هذه المحادثات الى مستويات عالية في بعض هذه الحكومات الخاضعة للسلطة الاستعمارية وكاد بعضها ينجح .

هذا وقد استجابت بعض وسائل الاعلام لاسيما الجرائد والمجلات الادبية لهذه الافكار فقامت بعرضها على صفحاتها لجماهير القراء وجرت مساجلات ومعارك ادبية خاصة خلال العقد الاول والثاني من هذا القرن ظلت في مد وجزر خلال السنوات التي تبعتها ، وربما خير مثال على ذلك المقال الذي نشر لجميل صدقي الزهاوي في جريدة المؤيد القاهرية في التاسع من آب سنة ١٩١٠ تحت عنوان «لغة الكتابة ووجوب اتخاذها باللغة المحلية» كرر فيه قولة ويلكوكس الشهيرة «ماذا يضر العرب الذين يتكلمون بغير لغة الكتابة لو كتبوا بلغتهم المحلية لتعم الكتابة ويقرا السواد الاعظم من الناس» والحقيقة ان ردود الفعل من قبل مثقفينا العرب قد تراوحت مابين الافادة الجادة والمهاترات الكلامية وربما كانت الانتقادات التي وجهها رشيد رضا صاحب مجلة المنار وعلى صفحات العدد الثالث عشر لسنة ١٩١٠ كان اكثرها علمية . وقد تبع ذلك مناقشات ومساجلات عدة ، ولم تلبث القضية ان انتقلت الى المحافل العلمية والصالونات الادبية . ففي سنة ١٩٤٤ وفي جلستي ٢٤و٣١ من كانون ثاني قدم عبدالعزيز فهمي باشا اقتراحاً الى مؤتمر مجمع فؤاد الاول (المجمع العربي اللغوي حالياً) باعتماد الحروف اللاتينية لرسم الكتابة العربية واستعمال العامية لغة للقراءة والكتابة، تبع ذلك على الفور حمى من المشادات والمساجلات الكلامية لاسيما ان عبدالعزيز فهمي كان رجل سياسة اولاً وله جهوده الوطنية ومن الشخصيات الرسمية في الدولة وعلى الرغم من ان احمد لطفي السيد كان له اقتراحات شبيهة مماثلة الا انه ركز دعوته في التقريب بين العامية والفصحى ونشر ذلك في جريدة الجريدة سنة ١٩١٢ اي في فترة مبكرة عن ماطرحه عبدالعزيز فهمي[٢٧] .

وقد باشرت بعض الجامعات الغربية تدريس اللهجات في اقسامها المتخصصة واعتمدت لذلك الحرف اللاتيني كما فعلت الجامعة الامريكية في القاهرة وبيروت، وفي الوقت الحالي ادخلت هذه الطريقة في كثير من معاهد الاستشراق الاوربية ان لم يكن اغلبها، بل اصبح تدريس اللهجات العربية يستحوذ على ساعات مساوية للساعات المخصصة لتدريس العربية الكلاسيكية كما تدعى لديهم لاسيما في معاهد اوربا الغربية . وبالاضافة الى هذا الاسلوب المتبع في تدريس اللهجات وكتابتها فقد جرت محاولات اخرى تخص طريقة كتابة الفصحى كان الغرض منها الاحتفاظ بالحرف العربي في الكتابة على الا يكون ذلك عن طريق الكتابة المقطعية ولكن يتم كتابة الكلمة كما تنطق . وهناك محاولات كثيرة لاولئك المتخصصين سواء من العرب او المستشرقين بحيث جاءت محاولتهم بتحويل الكتابة المقطعية Ecriture Syllabique الى كتابة نطقية Ecriture Phonetique وبهذا تصبح الكتابة تصويراً دقيقاً لنطق الكلمة لا ان يصور بعضها ويهمل بعضها، وخير مثال على ذلك المجهود الذي قامت به جامعة ديرهام بانكلترا تحت رعاية الاستاذ A.J. Arberry[٢٨]. وتم تمريره من خلال دارس عربي بها هو عبدالمجيد التاجي الفاروقي وصدرت هذه المحاولة في كتاب صدر بالشكل التالي تحت عنوان «طريقتون جديدتون لي للتهجياتي والكيتابتي في اللوغتي العربيتي»[٢٩]. وقد حاول واضعو الكتاب طباعته ونشره في مصر ولكن من الواضح ان هذه المحاولة لم يكتب لها اي نجاح.

ان المشاريع التي قدمت من اجل ايجاد طريقة جديدة لكتابة اللغة العربية الفصحى قد تجاوز عددها العشرات وقد قامت مجلة اللسان العربي المتخصصة بنشر هذه المشروعات خلال السبعينات ومانلاها ، وكانت اغلبها محاولات عربية قدمت من لدن متخصصين في اللغة وفنانين ومهندسين وغيرهم وكلها كانت تسعى لتلافي مشكلة وضع الحركات على الكلمات بادخال الحركة في متن الكلمة نفسها هذا بخلاف المحاولات التي قام بها الآخرون من العرب والتي كانت تسعى لشكل جديد للحرف العرب سواء كان لاتينياً او غير لاتيني وذلك امثال سلامة موسى وجميل صدقي الزهاوي ومارون نصر وحنا ابو راشد وسعيد عقل وغيرهم[٣٠] .

لقد كانت هناك محاولات في كثير من الاقطار العربية للكتابة بالعامية سواء في المشرق أم المغرب ، ولكن اغلبها جاءت محاولات شائهة سواء للفصحى أم العامية ، فاذا نظرنا الى محاولة لويس عوض في كتابه «مذكرات طالب بعثة» نرى ان الرجل بذل مجهوداً كبيراً ولكن بالاستعانة بالفصحى كي يخرج هذا الكتاب الذي اعتبره مكتوباً بالعامية ، وبطريقة بسيطة اذا ماقمنا بتجريد نصوص الكتاب من الكلمات العامية القليلة التي اقحمت على النص فسنجده كتابا دون بعربية فصحى ميسرة، ولو ان المؤلف استعمل العامية فقط لما وجد المفردات التي تتطلبها افكاره ولوقفت العامية عاجزة عن التعبير فكان مرغماً على استعمال الكلمات الفصيحة التي لايستعملها العامي ، ولكنها على كل تعتبر محاولة مفيدة لكلا الجانبين سواء مؤيدي العامية او رافضيها[٣١] . هذا وان كانت الكثير من المسرحيات خاصة الهزلية منها في الكثير من الاقطار العربية تكتب بالعامية فهذا ليس بتقليد دخيل على العربية فقط فالاضحاك في امريكا وانكلترا وغيرها من الدول الاوربية يتجه منذ مدة ليست بالقصيرة الى اعتماد الكلمات الدارجة ولايتم التعبير عن ذلك بالكلمات الاوربية التي نعرفها، ومن المعروف ان الفكاهة تفقد دقتها اذا قيلت بلغة المثقفين او اذا ترجمت في كثير من الاحيان ولاسيما ذلك النوع الذي يعتمد على الكلمة وليس على الموقف .

وهناك محاولات قد تمت بالفعل لكتابة العامية باللاتينية واصدارها في كتب مطبوعة ولسنا هنا في مجال حصر لها لاخفاقها الذي ادى الى ضعف المعلومات عنها ، ومن ابرز تلك المحاولات وضع كتاب في الادب العربي ولكن مكتوب بالحرف اللاتيني وهو الكتاب الذي وضعه يواكيم مبارك بعنوان «مختارات في الادب العرب وذلك حسب طريقة يوجين تيسران عضو المجمع الفرنسي»[٣٢] .

وفي الحقيقة هناك تساؤلات كثيرة يتغاضى عنها الاستشراق ، فاذا سلمنا جدلاً بالواقعية الاستشراقية التي تقول بحجج متعددة من ضمنها ان المستشرق الاكاديمي او اي اوربي يتعلم اللغة الفصحى ويذهب الى اي بلد عربي فانه لن يستطع التفاهم مع البشر هناك ولو انه تخاطب مع فئة المثقفين الذين يفهمون الفصحى فانه اذ لم يقابل بالاستهزاء فعلى الاقل بابتسامة سخرية ، لذا فما ضرورة تعلم الفصحى طالما لايوجد من لا يتخاطب بها . والدعوة الى العامية مقدمة ايضاً بحجة ان علاقة المثاقفة Acculturation اي التبادل الثقافي الوحيد الاتجاه من الغرب الى الشرق ليس بحاجة الى اللغة العربية الفصحى بالضرورة لانها تمثل عائقاً حقيقياً امام تدفق المعرفة وتقف حجر عثرة امام دخول المصطلحات الحضارية والثقافية بعكس العامية التي لاتجد حرجاً في استقبال الكلمات الجديدة ذات الاصول الاوربية على علاتها وهي نفسها التي تدخل اللغات الاوربية يومياً بالعشرات. واذا سلمنا بان هذه الحجج مقبولة، فالحل المطروح هو الذي من الصعب قبوله لكثير من الاعتبارات ليس منها اعتبارات عاطفية . ولذا فالسؤال الذي يفرض نفسه الآن اي عامية نختارها كي نكتب ونقرا ونتفاهم بها ، هل هي عامية واحدة لكل الاقطار العربية وهذا بالطبع امر غير منطقي على الاطلاق ، او ان على كل قطر عربي ان يختار عاميته ويضع لها حروفها الهجائية التي قد تكون لاتينية . فاذا افترضنا ذلك فاي عامية او لهجة سوف يختارها قطر مثل مصر فهل نختار له القاهرية على اساس ان ربع سكان مصر هم من سكان القاهرة فاذا كان الامر كذلك فما الشأن بالنسبة لبقية السكان؟ وربما يكون الامر سهلاً نسبياً اذا تناولنا القطر المصري ولكن كيف يكون الامر بالنسبة لبعض الاقطار الاخرى فاذا كنا نعدد خمس لهجات في الاقل في مصر فهناك بعض الاقطار العربية التي يصل فيها عدد اللهجات الاساسية الى اكثر من من ذلك بكثير ، فالقطر السوري مثلاً على الرغم من صغر مساحته وقلة عدد سكانه بالنسبة للقطر المصري تتوزعه لهجات وعاميات كثيرة، فاي عامية نختار

هل نختار الشامية (اللهجة الدمشقية) ام الحلبية التي يقال انها تختلف من حي لآخر داخل المدينة نفسها ، ام الجزراوية ام الدرزية ام اللهجة العلوية ام البدوية...الخ. اذاً المشكلة هنا تزداد تعقيداً وبدلاً من ان نقضي على مشكلة واحدة يقنعنا الاستشراق بانه قد وجد الحل لها ، سوف نقع في الكثير من المشكلات التي لايقدم الاستشراق اي حلول لها .

ان المثار حول اللغة العربية الفصحى قد ادى الى قيام الجانب الاستشراقي بوضع تصنيفات للغة فهناك التسمية الشائعة بين المستشرقين والتي تصف وتسمي الفصحى باللغة العربية الكلاسيكية. وربما المقصود بها لغة القرآن والنصوص العربية القديمة، وهناك اللغة العربية الادبية ، والمراد بها تلك اللغة المستعملة في الاعمال الادبية القائمة، وهناك اللغة العربية الصحفية، والحقيقة ان التمييز بين اللغة الصحفية واللغة المبسطة التي يدعو اليها بعض مثقفينا يعد صعباً الى حد كبير ولكن بشكل عام هي تلك اللغة التي عليها ان تتخلص من كافة المفردات المعوقة والتي لم يصبح لدينا حاجة لها في عصرنا الحالي وتتقبل المصطلحات والكلمات الدخيلة الجديدة التي ترد عليها يومياً بدون اية حساسيات كما تعمل على تجنب القواعد اللغوية العسيرة التطبيق والتي لاتؤثر على البنية الاساسية للجملة ، وربما تقترب هذه اللغة الاخيرة من تحقيق الافكار المطروحة من قبل الاستاذ علي الوردي استاذ علم الاجتماع العراقي[٣٣]. او مادعا اليه احمد لطفي السيد في بداية القرن .

ان الاستشراق قد توقف في المدة الاخيرة عن الالحاح الدائم باعتماد العامية لغة كتابة وقراءة في الاقل داخل المحيط العربي ، ولكن مازالت المؤسسات الاستشراقية تولي اهتماماً كبيراً لذلك وعما قريب ستكون هناك كراسي للهجات العربية داخل تلك المؤسسات والتي نقصد بها معاهد الاستشراق ، وكما ذكرنا من قبل ان كثيراً من الطلبة يتلقون ساعات تخصصية في اللهجات العربية.

وفي نهاية القول يجب ان نتذكر قول طه حسين باننا اذا فهمنا الفرق بين لغة الاشتقاق (العربية) ولغة النحت (العائلة الهندواوربية) فانه يبطل الجدل العقيم في اقوال المصلحين المتعجلين.

الهوامش

١ ـ يسوق لنا ساطع الحصري مثلاً على ذلك وهو اللغة الفرنسية نفسها التي لاحظ القائمون على الثورة الفرنسية ان معظم السكان يرطنون بلهجات كثيرة تختلف عن اللغة الادبية الفرنسية، وقد قدم الراهب جريجوار تقريراً الى مجلس الثورة ١٧٩٠ عن حال اللغة ومن ضمن ماذكره ان هناك ستة ملايين فرنسي لايعرفون لغتهم خاصة سكان الريف وان عدة ملايين آخرين لايستطيعون مواصلة الحديث بها ، ويعقب ساطع الحصري على ذلك بقوله: اذا كنا نعرف ان عدد سكان فرنسا كان آنذاك في حدود الخمسة والعشرين مليوناً فيفهم من ذلك ان نصف سكان فرنسا ماكانوا يتكلمون الفرنسية ، وقد اضاف التقرير ان الذين يحسنون التكلم بالفرنسية لايزيدون عن الثلاثة ملايين اما الذين يستطيعون كتابتها فهم اقل من ذلك بكثير. انظر ساطع الحصري ، اللغة العربية واللغة اللاتينية ـ مقارنة تاريخية. اللسان العربي المجلد ١٤ الجزء الاول ١٩٧٦ الرباط .
وفي محل آخر يشير الكاتب الانكليزي برنارد شو بسخريته المعهودة وذلك في مقدمة مسرحية «بجماليون» بقوله: «ما من انكليزي يفتح فمه بكلمة انكليزية الا ويجد انكليزياً آخر يضحك ساخراً من نطقه ولهجته لان الانكليز لم يتفقوا بعد على طريقة التكلم بينهم. انظر ايضاً محمود السرغيني ، الازدواجيات وتعدد اللهجات واللغات . اللسان العربي المجلد ٦ سنة ١٩٦٩ .

2 — Rizzitano, U.L Algerie et son probleme linguistique actes, Bruxelles, 1970 pp 377—378.

٣ ـ نادى بعضهم بعكس هذه الفكرة تماماً على اساس ان اللغة هي المؤثرة على الافكار وصياغتها وتكوين عقلية اصحابها وطبعهم بطابع خاص وكان للغة العربية تاثيرها الخاص على الادب العربي والعرب انفسهم حيث نجد كثرة المديح والتزلف الى المستبدين واضحة(؟) ـ احمد امين، الشرق والغرب ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٥٨ ـ ٥٩ . انظر ايضاً : علي الوردي ، اسطورة الادب الرفيع، مطبعة الرابطة ـ بغداد ١٩٥٧ .

4 — Rodinson, M. Les Arabes— PUF, Paris, 1979, pp 50—52.

5 — Hourani, A. Arabic though in the liberal age 1798—1939, Oxford, UP, London 1970, pp 309—311.

٦ ـ يعتقد فولكهارد فيندور ان اللهجات العربية قبل الاسلام قد نشات عن لغة عربية اصيلة موحدة كانت بمثابة اللغة الام وقد انقرضت هذه اللغة وتفرعت الى لهجات عدة ويذهب بعض العلماء الى ان اللغة العربية الفصحى هي لغة مصطنعة وليست وليدة حياة المجتمع العربي وان القبائل كانت تلجا اليها لاغراض محدودة . انظر فولكهارت فيندور ، اللغة العربية الفصحى والعامية . اللسان العربي ، المجلد ١٠ الجزء الاول ١٩٧٣. بالنسبة لاصول اللغة العربية الفصحى في اللهجات العربية القديمة انظر: حسني محمود، اللهجات العامية .. لماذا ؟ والى اين ..؟. اللسان العربي، المجلد ٢٠ سنة ١٩٨٣ .

٧ ـ ورد هذا الراي المنسوب الى المستشرق Ch. Pellat عند محمود عزيز

الحبابي ، الشخصانية الاسلامية، مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف ١٩٦٩ القاهرة ص ١١٨.

8 — Blachere, R. Le classicisme dans la litteraure arabe classicism et decline cultural dans L hisitoire de islam— Symposium de Bordeaux, Paris, 1957, P 280.

٩ - ابو الريحان البيروني ، كتاب تحديد نهايات الاماكن لتصحيح مسافات المساكن، تحقيق بولجاكوف ، القاهرة ، المجمع العربي ، ١٩٦٢ - القاهرة ص ٢٩ .

١٠ - ريسلر ، جاك. الحضارة العربية، ترجمة غنيم عبدون ، الدار المصرية للتاليف والترجمة ص ٤٧ ، ٤٨ .

11 — Holt, P.M. Studies in the History of the near east, Frank Cass: London, 1973. pp. 18 — 19.

12 — Gibb, H. Arabic Literature, Oxford, Clarendon Press. 1963, p.80.

13 — Patai, R. The Arab Mind, charles Scribners Sons, New York 1973, p. 66.

14 — Brockelmann, G. Grudriss der Vergleichenden Gramatik der Semitischen Sprachen, Reuther und Reichard, 1913, Vol. II, p. 144. See also, Socin, A. Arabische Grammatik, Edited by C. Brockelmann, Berlin, Reuther und Reichard, 1929, pp. 94—100.

١٥ - اديب عامر ، ماسينون المستشرق والانسان ، مجلة الفكر العربي، بيروت ١٩٨٣ العدد ٣١ السنة الخامسة .

16 — Abdelmalik, A. La dialectique Social, Paris, Le Seuil, 1971.

١٧ - اديب عامر، نفس المصدر.

١٨ يُذكرنا ماسينون بواحد من رواد الاستشراق في العصور الوسطى ظهر في القرن الرابع عشر وهو رايموندو لوليو Raimondo Lolio الذي رحل نحو الشرق لاسيما الى الشمال الافريقي حيث كرس جهوده من اجل التبشير المسيحي حيث قلد المتصوفين المسلمين في لباسهم وممارساتهم بل الف ايضاً كتاباً شهيراً سماه العاشق والمعشوق على غرار مؤلفات ابن عربي حاول فيه التقريب بين الافكار المسيحية والاسلامية، وهو الغرض الذي كان يسعى اليه المستشرق ماسينون نفسه والذي يبدو واضحاً في عمله المقدم عن الحلاج. انظر ، روجيه غارودي ، وعود الاسلام، دار الرقي ، بيروت ١٩٨٥ ، ص ١٠٧ و١١٩ انظر ايضاً Massignon, L. La Passion de Hallaj, Martyrmystique de L, islam, Paris, Gallimard 1975.

١٩ - نجيب العقيقي ، المستشرقون، دار المعارف، ط ثالثة - القاهرة ج٢ ص ٥٨٠.

٢٠ - دي لاسي اوليري ، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة اسماعيل البيطار، دار الكتاب - بيروت ١٩٧٢ ص ٢٣٩ .

٢١ - انظر اهم اعمال هذا المستشرق عند نجيب العقيقي ، نفس المصدر ص ٧٠٥ .

٢٢ - المستشرق بريسنيه L. Bresniey بحثه تحت عنوان منتخبات ادبية باللغة العربية العامية، نجيب العقيقي ، نفس المصدر ج١ ص١٩٢. دي بريسيفال C. de Perceval قواعد النحو والصرف في اللغة العامية باريس ١٨٢٤. بوسيه Beaussier، المعجم العلمي العربي الفرنسي - تعبيرات لغوية مستعملة في لهجات شمال افريقية ١٨٨٧ . بيرون A. perron العربية العامية في الجزائر ١٨٣٢. ديلاك M. Dulac مجموعة قصص بلهجة القاهرة ١٨٨٥. جيوزيبي فانشاري G. Vaccari قواعد العربية المكتوبة والمتكلمة في طرابلس (المستشرقون ج١ ص ٣٧٠). جريفيني E. Griffini التحفة اللوبية في اللغة العامية الطرابلسية (نفس المصدر ص ٣٧١).

٢٣ - لا شك في ان المقصود بهذه الدراسات كان بالاساس لخدمة الاهداف الاستعمارية وليس لاجبار الشعوب على كتابة وقراءة لهجاتها العامية .

٢٤ - نجيب العقيقي، المصدر نفسه، ج٢ ص ٦٣٣ . انظر ايضاً احسان محمد جعفر ، مستقبل الكتابة العربية على ضوء معركة الحروف العربية والحروف اللاتينية ، اللسان العربي ، المجلد ١٧ جزء١ سنة ١٩٧٩ .

٢٥ - امين فكري ، ارشاد الالبا الى محاسن اوربا، مطبعة المقتطف - القاهرة ١٨٩٢ .

٢٦ - احسان محمد جعفر ، نفس المصدر .

٢٧ - لمزيد من المعلومات عن هذه المساجلات، انظر انور الجندي ، المساجلات والمعارك الادبية في مجال الفكر والتاريخ والحضارة، دار المعرفة - القاهرة ١٩٧٢ .

٢٨ - انظر ترجمة هذا المستشرق عند نجيب العقيقي ، المصدر السابق ، ج٢ ص ٥٥٧ .

٢٩ - عبدالحميد التاجي الفاروقي ، طريقة جديدة للتهجئة والكتابة في اللغة العربية ، لندن ١٩٥٩ ، هذا وقد صدر الكتاب مع مقدمة توضيحية باللغة الانكليزية تحت عنوان:

A new Method of Spelling and Writing in the Arabic Language London 1959.

٣٠ - انظر مجموعة الابحاث المقدمة في هذا الشان في مجلة اللسان العربي : احمد الاخضر غزال، رسم نموذجي بخط الرقعة. مصطفى النعمان ويحيى بلعباس، حروف عربية جديدة. مجلد٩ ج١ لسنة ١٩٧٢. انظر ايضاً: ممدوح حقي، تطور الحرف العربي. جودت نورالدين، تطوير الكتابة العربية. مهدي الظالمي، تعليق على الصورة المقترحة لتطوير الحرف العربي . اللسان العربي ، مجلد١١ ج١ لسنة ١٩٧٤ .

٣١ - لويس عوض ، مذكرات طالب بعثة، القاهرة، الكتاب الذهبي ١٩٦٥ .

٣٢ - فاضل الجمالي، المصدر نفسه.

٣٣ - ظهرت الدعوة الى ايجاد عربية ميسرة مع مطالع هذا القرن وكان من ضمن من رفع لواءها احمد حسن الزيات واحمد لطفي السيد وحسن عودة وطه حسين وغيرهم وقد اعاد ايقاظ هذه الدعوة الدكتور علي الوردي في الخمسينات الذي قاد حملة قوية في الصحف والمجلات العراقية كما ابرز فكرته ورد على خصومه على صفحات كتابه اسطورة الادب الرفيع، المصدر نفسه.

د. داود سلوم

قسم اللغة العربية/كلية الاداب
جامعة بغداد

ترجمات التراث القصصي العربي الى اللغات الاوربيــة

١ ـ بداية الترجمة عن العربية:

بدأت الترجمة عن العربية الى اللغات الاجنبية بعد ان سقطت طليطلة[1] في القرن الحادي عشر الميلادي (عام ١٠٨٥م) ولكن هذا لا يعني قيام عزلة لغوية او ثقافية سابقة بين الشعبين المسلم والمسيحي في الاندلس.

فان عامة المثقفين الاسبان كانوا يحسنون اللغة العربية ويجيدونها اجادة تامة. ويتعاطون فيها الكتابة والنظم ويكبرون هذه الثقافة. وقد سجّل الفارو القرطبي Lo Cardouan Alvaro انتشار الثقافة العربية قراءة وكتابة منذ القرن التاسع الميلادي قال في كتابه Son Induculus Laminosus:

«ان ابناء طائفتي يحبون قراءة الاشعار وتراث الخيال العربي وهم لايدرسون كتابات رجال ليدحضوها وانما يدرسونها ليكتسبوا نطقاً عربياً سليماً ورفيعاً... جميع الشباب المسيحيين الذين يعتبرون (كذا) لموهبتهم لايعرفون سوى اللغة العربية وآدابها. انهم يقراون ويدرسون الكتب العربية بنشاط منقطع النظير، ويشكلون منها مكتبات هائلة باثمان باهضة ويعلنون عن هذه الآداب في كل مكان انها مدهشة.. فيا للألم (لقد نسي الاسبان كل شيء حول لغتهم الدينية. انك تكاد لا تعثر بيننا الا بجهد على واحد بالالف يعرف كما يجب، كتابة تحرير الى صديق باللغة اللاتينية. اما اذا كان الغرض الكتابة في العربية فانك تجد جمهرة من الاشخاص يعبرون على وجه موافق وبلباقة فائقة في هذه اللغة، وسترى انهم ينظمون اشعاراً تفضل من وجهة نظر الفن الاشعار التي ينظمها العرب انفسهم[2]...»

ان انتشار اللغة العربية هذا كان احد حوائق في ترجمة اعمال ادبية متعددة وكثيرة فان القارىء في اسبانيا لم يكن في حاجة الى ذلك ولم تبدأ ترجمة الاعمال الادبية الا حين بدأ المترجمون يفكرون بالقارىء الاوربي خارج اسبانيا وقد يكون ذلك لدوافع دينية فيما يخص ترجمة القرآن وقصة المعراج.

وبعد احتلال طليطلة والاستيلاء على التراث العربي وايمان المحتلين بأن قوة العرب لم تكن في قوة السيف فقط، وانما كانت في قوة العلم، ولتوفر عدد كبير من المتحمسين من رجال الدين وغيرهم لتحقيق النصر الكبير على الاسلام باستخدام نفس السلاح العلمي العربي فقد نشأت فكرة مدرسة مترجمي طليطلة، ولم يكن بين احتلال طليطلة واتخاذ مثل هذا القرار الذي وضع حجر الزاوية في الحضارة الاوربية الحديثة اكثر من عقدين من السنين. وخلال ثلاثة قرون ترجم الى اللغات الاوربية حوالي ثلثمائة كتاب وعشرة كتب من كتب الرياضيات والطب والفلسفة والمنطق والتصوف وضروب المعارف الاخرى.

ففي النصف الاول من القرن الثاني عشر كانت حصيلة الترجمة ستة واربعين كتاباً.

وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر نفسه كان مجموع ما ترجم اربعة وتسعين كتاباً.

وترجم في النصف الاول من القرن الثالث عشر ثلاثة واربعون كتاباً.

ولكن الترجمة في النصف الثاني من القرن الثالث عشر نفسه ارتفعت ارتفاعاً مفاجئاً فبلغ عدد الكتب المترجمة مائة

كتاب وتسعة عشر كتاباً.

ولم ينخفض عدد الكتب المترجمة كثيراً جداً في النصف الاول من القرن الرابع عشر اذ بلغ عدد الكتب اربعاً وثمانين كتاباً، وترجم في النصف الثاني من القرن الرابع عشر نفسه سبع وعشرون كتاباً فقط[٣].

وبسبب رغبة الاوربيين خارج نطاق الاندلس بالاطلاع على الفكر العربي، فقد ترجمت الآثار في القرن الثاني عشر الى اللاتينية مباشرة والى العبرية لاحتساب العبرية لغة وساطة.

وفي القرن الثالث عشر استمرت اللغة اللاتينية واللغة العبرية على كونهما لغتي الترجمة الرسمية، ولكن بسبب الانقطاع بين الاسبان والثقافة العربية في المناطق المحتلة اضيفت الاسبانية الى هاتين اللغتين ولتقريب الثقافة العربية من الشعوب الاوربية ولكي لا تنحصر في الطبقة ذات الثقافة اللاتينية فقد ترجمت بعض الاعمال الى الفرنسية.

اما في القرن الرابع عشر فقد ازداد عدد اللغات الحديثة المترجم اليها الى اكثر من لغة اضافة الى اللاتينية والعبرية. فقد ترجم الى اللغة القطلونية مباشرة عن العربية وترجم من اللاتينية الى الفرنسية وترجم من الفرنسية الى الايطالية[٤].

٢ - الكتب العربية الادبية المترجمة الى اللغات الاجنبية:

وفي سبيل ان نعرف ابعاد الأثر العربي الذي احدثته الثقافة العربية فلابد لنا من تثبيت الآثار التي ترجمت الى اللغات الاجنبية في عهد الترجمة الاوربية عن الفكر العربي وتتبع ذلك كي نرصد رصداً علمياً هذا التأثير ومداه ومقداره.

(أ) القرآن الكريم:

ان القرآن كتاب الاسلام العظيم ولكنه في نفس الوقت كتاب لغة العرب وحامل بيانها، ولقد كانت لقدرة القرآن التصويرية البيانية الرائعة آثار على بعض الاعمال الاوربية في العصور الوسطى، ولذلك فيجب علينا ان نرصد ترجمته ونؤرخ لها بين الآثار الادبية الاخرى.

ان الترجمة الاولى للقرآن كانت الى اللغة اللاتينية، وقد ترجمه روبرت الجستري الانكليزي بطلب من بيتر المبجّل في النصف الاول من القرن الثاني عشر[٥].

وترجم القرآن كذلك في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ترجمة ثانية الى اللاتينية، ترجمة مارك الطليطلي الاسباني الذي عاش بين ١١٩٠م و١٢٠٠م[٦].

وفي النصف الثاني لهذا القرن وفي حدود ١١٤٣م وجدت نسخة لاتينية للقرآن بقلم رئيس شمامسة بامليون روبرت اوف ريدنج الانكليزية[٧].

وفي حدود هذه الفترة نفسها جاء بطرس الموقر (١٠٩٤ - ١١٥٦م) رئيس رهبان دير كلوتي في فرنسا الى اسبانيا عام ١١٤١م للاطلاع واوصى بترجمة القرآن الى اللاتينية[٨].

(ب) قصة المعراج:

ان قصة المعراج من اشهر القصص الدينية التي استمدت اصولها من القرآن والحديث الشريف، وقد كلف بها الرهبان، ولذلك فان قصة المعراج قد ترجمت بعنوان (معراج محمد) وقد كلّف الفونسو العاشر ابراهام الطليطلي بترجمة المعراج الى القشتالية في عام ١٢٦٣م وعنها ترجمت الى اللغة الفرنسية[٩] في عام ١٢٦٤م. وكان لقصة المعراج اثرها الكبير في ملحمة دانتي.

(ج) مقامات الحريري:

تعتبر المقامة العربية من الحكايات الملتزمة من حيث الشكل والمضمون. فهي جنس ادبي اوجد في الاساس في شكل تعليمي لغوياً ولكن هذا الجنس الادبي كان ذا مضمون نقدي يتوجه الى التقويم الاجتماعي من خلال اظهار مثالبه.

ولقد كانت هناك ارهاصات لظهور هذا الفن على يد كتّاب سبقوا الهمداني مؤسس هذا الجنس، فقد أشير الى ابن دريد واحداً من هؤلاء.

الا ان ظهور المقامات ناضجة وفي صورتها الاخيرة كان على يد بديع الزمان. (ابو الفضل احمد بن الحسين الملقب ببديع الزمان الهمداني) الذي عاش مابين ٣٥٨هـ و٣٩٨هـ. وتتكون كل حكاية من بطلين الراوية والشخصية الفاعلة فان الراوية في مقامات الهمداني هو عيسى بن هشام والبطل هو ابو الفتح الاسكندري.

ولم تكتب لمقامات الهمداني الشهرة التي كتبت لمقامات الحريري (ابو القاسم ابن علي الحريري ٤٤٦هـ/٥١٦هـ) في المغرب العربي والاندلس.

وكان بطلا الحريري هما الراوية الحارث بن همام والبطل ابو زيد السروجي[١٠].

وتميزت مقامات الحريري بانها بناء فني متكامل ففيها الترتيب والترقيم، ويبدأ الكتاب بالتعريف بين البطلين في المقامة الاولى. وتتلون صورة ابو زيد السروجي خلال المقامات. ففي كل مقامة يظهر له نمط سلوكي يختلف عمّا يسبقه كما ان زيّه يختلف من مقامة الى اخرى وقد يرافقه ابنه او خادمه او زوجه في بعض هذه المغامرات وفي كل مقامة يحاول ان يبتكر حيلة طريفة لاصطياد عيشه من مختلف الطبقات الاجتماعية[١١].

وحين قارب المؤلف نهاية الكتاب وصل البطل الى سن عالية، ولذلك فانه يوصي ابنه في المقامة الساسانية ان يسلك طريقه ويعلمه أسرار هذه المهنة وفي المقامة الخمسين ينهي الكاتب كتابه بتوبة ابي زيد والرجوع الى الصلاح وحياة التقوى.

ويمكن ان نوجز موضوعاتها ومحتواها بانها تقوم من حيث الموضوع والبناء على الكدية والالغاز والاحاجي والبلاغة والوعظ والتعليم والقيم الاجتماعية[١٢].

وقد بلغ الحريري في فنه شاواً تجاوز فيه مقامات الهمداني وقرب عمله من الرواية او المسرحية.

قال الدكتور يوسف نور عوض :

«ان مايميز الحريري بالفعل هو احكامه للصنعة المقامية من ناحية الاسلوب ومن ناحية التكامل الدرامي فلا تحس بالاسراع عنده في تصور المشاهد بل كانت قصصه وافية بصورها من جميع جوانبها. فاذا بدأ بالقصة اهتم بالمقدمة ثم بالحدث ثم بالنتيجة التي يسفرعنها هذا الحدث»[١٣].

وقد ترجمت مقامات الحريري الى العبرية، وقام بترجمتها الخريزي المتوفى في القرن الثالث عشر وظهرت الترجمة في مطلع هذا القرن عام ١٢٠٥م وقد حاكاها من اليهود سالومون بن زقبيل من رجال القرن الحادي عشر الميلادي في اسبانيا[١٤].

(د) كتاب السندباد او «حكاية تتضمن مكر النساء وان كيدهن عظيم»:

ترجم كتاب السندباد (البري) الى العبرية بعنوان (مشليه سندباد). ويبدو ان هذه التسمية هي سبب الخلط الذي وقع فيه الدكتور بدوي اذ ظن ان المقصود بهذا الكتاب هو رحلات السندباد[١٥]. واصل القصة العربية كانت تحمل عنوان «مكر النساء وان كيدهن عظيم». وكانت حكاية منفصلة عن كتاب الف ليلة وليلة قبل ان تضم اليه.

وقد ترجم الكتاب الى القشتالية في عام (١٢٥٣م) بالعنوان العربي الذي تحمله الحكاية في الف ليلة وليلة اليوم، وقد ساق الخلاف في العنوانات الدكتور ابراهيم عبدالرحمن الى الظن بان العرب عادوا فترجموا قصة السندباد عن الاسبانية بالعنوان الذي اطلقه الاسبان عليها[١٦].

والذي يبدو لنا ان المترجمين اليهود حاولوا ان يخفوا محتوى الكتاب فاعطوه اسم الشخصية الاولى فيه، ولكن المترجم نقله عن الترجمة العربية عنواناً ومحتوى والكتاب لم يضع كما ظن الباحثون اننا نجده فصلاً من فصول حكايات الف ليلة وليلة وقد ترجم الكتاب الى السريانية بعنوان سندبان Sindihan واليونانية سنتيباس Syntipas والعبرانية سندبار Sindbabar وذلك في حدود القرن الثالث عشر الميلادي، وقد ترجم الى الاسبانية باسم Librokt los Engannos في حدود القرن الثالث عشر ايضاً. اما الترجمة اللاتينية فقد ظهرت بعنوان «تاريخ الحكماء السبعة» في القرن الرابع عشر الميلادي[١٧].

(هـ) كليلة ودمنة لابن المقفع:

اختلف الباحثون في تاريخ ترجمة هذا الكتاب. فقد قالت الباحثة ليلى حسن سعد الدين في رسالتها للماجستير[١٨]: ان الكتاب قد ترجم عام ١٢٥٠م.

ويرى بدوي[١٩] وفاروق سعد[٢٠]. انه ترجم عام ١٢٥١م الى الاسبانية القديمة وفي القرن الثالث عشر الى اللاتينية القديمة. وفي ١٣١٣م ترجم الى اللاتينية الاخيرة، وفي عام ١٢٧٠م الى اللاتينية الوسطى. وفي نفس القرن ترجم الى العبرية ترجمه مرة يعقوب بن العازار (او عيزرا بن يعقوب المتوفى في ١٢٣٢م) ومرة اخرى في ١٢٧٠م ترجمه يوحنا.

واختلف الباحثون ايضاً في اللغة التي ترجم عنها الى

اللغات الاوربية الحديثة. يرى فاروق سعد[21] انه ترجم عن ترجمة يوحنا العبرية الى الالمانية في عام ١٤٨٠م، والى الاسبانية الحديثة في عام ١٤٤٣م، والى الايطالية عام ١٥٥٣م، والى اليونانية عام ١٠٨٠م. ويرى كذلك انه نقل عن الالمانية (ترجمة عام ١٤٨٠م) الى الدينماركية في عام ١٦١٨م والهولندية في عام ١٦٢٣م.

وعن الترجمة الاسبانية الحديثة (١٤٩٣م) ترجم الى الايطالية في عام ١٠٤٨م وعن الايطالية (ترجمة عام ١٥٥٣م) ترجم الى الانكليزية عام ١٥٧٠م.

اما الباحثة ليل حسن[22] فترى ان الترجمات الاوربية الحديثة اخذت عن الترجمة التركية (همايون نامة) المترجمة في القرن العاشر وعنها ترجم الى الفرنسية في عام ١٧٢٤م وعنها الى الالمانية في عام ١٤٨٠م والاسبانية الحديثة في عام ١٤٩٣م. والايطالية في عام ١٥٥٢م.

وترجم الى الالمانية وعنها الى الدنماركية والهولندية كما مرّ بنا .

وكذلك ترجم الى الاسبانية الحديثة وعنها الى الايطالية وترجم الى الانكليزية عن الايطالية.

ونظراً لاهمية الترجمة الفرنسية واثرها حكايات لافونتين فلا باس ان نفضل في الترجمات التي ظهرت في الفرنسية.

فان اول ترجمة فرنسية قد ظهرت عام ١٦٤٤م باسم كتاب «الانوار في سلوك الاقبال» واشترك في ترجمته جيلبير جولمن مستشار الدولة باللغات الشرقية، وترجم جالان اربعة ابواب منه، وفي ١٧٨٨م ترجمه كاروين استاذ اللغة الفارسية في الكلية الملكية بباريس وتذكرت ترجمتان آخريان في عام ١٧٠٩م و١٧٧٥م، وصدرت آخر ترجمة[23] له في الفرنسية عام ١٩٣٦م.

وان اشهر الترجمات اللاتينية، الترجمة المعروفة بعنوان «مرشد الحياة الانسانية» Directorium humanae التي اتمها في القرن الثالث عشر (حنا الكابوي) اليهودي المتنصر. وان دوني Doni هو مترجم الترجمة الايطالية الشعبية عام ١٥٥٢/٥١م. وكان توماس نورث قد ترجم الكتاب الى الانكليزية عام ١٥٧٠م بعنوان: «فلسفة دوني»[24].

وقد اشار بدوي الى كتاب مجهول الجامع ومجهول مكان التاليف باسم اعمال الرومان Gesta Romanorum وذكر اثر كتاب كليلة ودمنة فيه (دور العرب ص ٦٨).

(و) مجموعة امثال عربية مع كتاب مختار الجواهر لابن جابيرول:

والظاهر انها مجموعة مختارة من الادب العربي قد يكون جامعها عربياً او يهودياً او احد الاسبان الذين يتكلمون اللغة العربية. وقد ترجم هذا الكتاب يهودا بنسينور الفرنسي من العربية الى القطلونية[25] في النصف الاول من القرن الرابع عشر الميلادي .

(ز) حي بن يقظان لابن طفيل:

اختلف الباحثون في تاريخ الترجمة العبرية لحي بن يقظان والتي ترجمها الى العبرية موسى التربوني. فيرى الاستاذ غنيمي هلال[26] انها ترجمت الى العبرية عام ١٣٤١م .

ويرى الاستاذ حسن محود عباس[27] انها ترجمت عام ١٣٤٩م.

ويقدم لنا د.عمر فروخ رايأ آخر. قال: «وكثرت مخطوطات رسالة حي بن يقظان في اللغة العبرية ونحن لانعرف اليوم من نقل هذه الرسالة الى العبرية، ولكن نعلم ان اسحق بن لطيف اليهودي عرفها حوالي ١٢٨٠م (٦٧٩هـ) ثم جاء موسى ابن يوشع الاربوني فعلق عليها شروحه عام ١٣٤٩م (٧٥٠هـ) فاثارت هذه القصة بذلك حركة قوية بين اليهود وتاثر بها موسى بن ميمون القرطبي المتوفى عام ١٢٠٤م (٦٠١هـ) ....الخ»[28] .

وقد فصل الاستاذ حسن محمود عباس في سلسلة تراجم الكتاب الى مختلف اللغات. فقد ترجمت لأول مرة الى اللاتينية ونشرت مع النص العربي، وقد ترجمها ادوارد بوكوك عام ١٦٧١م وهي اول ترجمة اوربية.

وظهرت لها ترجمة مجهولة الى الهولندية وقيل انها ترجمت بطلب من الفيلسوف سبينوزا ونشرت الترجمة عام ١٦٧٢م واعيد طبعها في ١٧٠٧م وترجمها جورج كيث الى الانكليزية عام ١٦٧٤م عن الترجمة اللاتينية، ثم ترجمها جورج آشويل عن اللاتينية ايضاً عام ١٦٨٦م. ثم اعيد طبع ترجمة بوكوك في عام ١٧٠٠م. وترجمها كذلك سيمون اوكلي استاذ العربية في جامعة كمبردج سنة ١٧٠٨م واعيد طبعها في عام ١٧١١م. ثم اختصرت الترجمة وطبعت عام ١٧٣١م

واعيد نشرها ثانية في عام ١٩٢٩م.

وترجمت الى الالمانية وقد ترجمها جورج فيتبوس ونشرها في فرانكفورت عام ١٧٢٦م ثم ترجمها ايخهورن الى الالمانية ايضاً ونشرها في برلين عام ١٧٨٣م.

وترجمها الى الفرنسية ليون جوتييه عام ١٩٠٠ واعيد طبع هذه الترجمة عام ١٩٣٦ في بيروت وترجمها الى الروسية كوزمين ونشرها عام ١٩٢٠ في لينينغراد.

وترجمها الى الاسبانية يونس بويجس سنة ١٩٠٠م، وترجمها الى الاسبانية ايضاً آنخيل جونثالث بالنثيا ونشرها في مدريد سنة ١٩٤٨[٢٩].

(ح) حكاية تودد الجارية:

والحكاية اليوم احدى فصول الف ليلة وليلة، والظاهر ان الترجمة الاسبانية قد ترجمت عن حكاية كانت في كتيب مستقل وهي مجهولة المترجم، وقد ترجمت في عام ١٥٢٤م[٣٠].

(ط) حكاية مدينة النحاس:

وهي اليوم بين حكايات الف ليلة وليلة، وهي تتضمن احداث الاندلس في ايام موسى بن نصير وما لاقى هذا القائد من مصاعب، وقد ترجمت في القرن السادس عشر ايضاً[٣١].

(ي) الف ليلة وليلة:

لايمكن الكلام عن ترجمة قديمة اكيدة وكاملة لالف ليلة وليلة وان هذا سوف يدفعنا الى الكلام عن الانتشار الادبي الشفوي لعدد كبير من الحكايات العربية التراثية ثم الحكايات العربية الشعبية ولكل منهما مجال تاثير معين سوف يظهر في حينه عند الكلام عن الآثار الاوربية التي تاثرت بهذه الحكايات.

ان الذي ساعد على انتشار الحكايات التراثية هم الوسطاء المثقفون من الاسبان المسيحيين واذا كان الاعجاب قد بلغ مبلغاً «بتراث الخيال العربية»[٣٢] ـ وهو تعبير آخر لكلمة حكايات ـ فما الذي منع هؤلاء المثقفين من ترجمته الى العربية؟

ان هذا السؤال يستدعينا الى الوقوف على طبيعة كتاب الف ليلة وليلة الموجود بين يدي المثقف في القرون الوسطى.

ان أقدم اشارة الى قصص الف ليلة وليلة هي اشارة حمزة الاصفهاني في تاريخه الذي ينتهي في منتصف القرن الرابع الهجري فقد ذكر كتاب السندباد وكتاب شماس[٣٣]. وان اقدم اشارة الى الكتاب نفسه هي التي ترد في مروج الذهب للمسعودي (ت ١٩٥٦م) واشارة ابن النديم (ت ١٠٠٠م) في الفهرست،[٣٤] وقد عثرت الباحثة العربية نبيهة عبود على قطعة من هذا الكتاب بين اوراق البردي العربية التي يقتنيها المعهد الشرقي في جامعة شيكاغو سنة ١٩٤٧ وهذه القطعة من كتاب الف ليلة وليلة ترقى الى المائة التاسعة للميلاد،[٣٥].

ولذلك فانه لايمكننا الكلام عن نسخة كاملة من كتاب الف ليلة وليلة في القرون الوسطى، وكذلك لايمكننا الى اليوم الكلام على نسخة ثابتة موثقة من هذا الكتاب بل ان طبعات هذا الكتاب قد تتفاوت بينها بعض التفاوت.

ولعل هذه الحقيقة كانت احدى الصعوبات التي وقفت في وجه ماهو موجود منه اضافة الى ضخامة الكتاب. ولعل سيطرة الكنيسة على الترجمة في عصر الترجمة كانت مانعاً آخر نظراً للنزعة الحرّة والادب المكشوف الذي يشيع في الكتاب.

ويمكن الكلام في كثير من الثقة على عدد من حكايات الف ليلة وليلة المتناثرة في الآثار القصصية الاوربية في القرون الوسطى بحيث يكون الكلام على انعدام اثر هذا الكتاب في هذه الآثار بعيداً عن الحقيقة العلمية

لاشك في ان الصلة المباشرة القائمة بين القارىء الاسباني باللغة العربية وبين التراث العربي الادبي قد بدات تضعف بسبب حروب اعادة الاحتلال التي اخذت تقتطع جزءاً كبيراً من رعايا الشعب العربي في كل مرة تحتل جزءاً من الارض العربية وتعيدها الى سلطة الكنيسة

وأخذت الكنيسة على عاتقها مهمة الترجمة رسمياً ولذلك فقد اكتفت بالكتب التي تنفع في النهضة الاوربية او تنفع في الهجوم على الاسلام، ولكن كل هذا القطع لم يمنع من تحول هذه الحكايات التراثية الى ادب شعبي يسيح من طرف من اطراف الارض، الى طرف آخر.

وبعد ان زادت القطيعة بخروج العرب فعلاً اغلق باب تحول الحكاية التراثية الى حكاية شعبية واصبحت الصلات التجارية والحروب والاسر والحج المسيحي الى بيت المقدس عوامل تساعد على نقل لون آخر من الحكايات وهي الحكايات

التراثية التي تحولت في الاقطار العربية الى حكايات شعبية يلتقيها التاجر والحاج والاسير على السنة من يلتقون بهم فيعودون بها الى اوربا وتسيح هذه ايضاً حتى تصل الى صلب الكتب الادبية الاوربية. وقد اكد الباحثون على مثل هذا التأثر الشفوي، وعزا بروفسور كب تأثر بوكاشيو في الديكاميرون بالف ليلة وليلة الى هذا التيار من النقل الشفهي[٣٦].

واضاف د. بدوي الى هذا أثر توغل العثمانيين في اوربا بعد استيلائهم على المجر في معركة موهاكس عام ١٥٢٦م وان سيطرة العثمانيين على دول البلقان لعدة قرون قد ساعد على انتشار الادب العربي او الاسلامي في هذه البلاد.

وأشار الى أثر الاتراك في اوربا في كونهم وسطاء في نقل الفكر العربي عن طريقهم بعد ان هضموا التراث العربي وارسلوه الى شعوب اوربا عن طريقهم. قال بدوي:

«الف (بازيل) مجموعة بعنوان الايام الخمسة Pentamerone فيها يروي قصصاً كانت تتناقل (شفاها) في اقليم نابولي واخرى في القريطش وهي قصص (تركية) الاصول وهذه بدورها (عربية) الاصول»[٣٧].

وفي سبيل ان نعطي امثلة عن سيرورة حكايات الف ليلة وليلة والتي يحتمل انها كانت تباع في اجزاء منفصلة وتأثر الحكايات والملاحم الاوربية بها فاننا نقدم بعض النماذج من اشارات الباحثين الى ذلك.

فان ملحمة الدوق آرنست المكتوبة في القرن الحادي عشر الميلادي قد تأثرت بحكاية امير خوارزم في الف ليلة وليلة[٣٨].

وان ملحمة «هرفيز ذي متز المكتوبة في نهاية القرن الثاني عشر متأثرة بحكاية نورالدين في الف ليلة وليلة[٣٩].

وان كتاب حكماء روما السبعة تأليف الراهب الاسباني خوان دي التا سلفا متأثر بكتاب السندباد (او حكاية مكر النساء)[٤٠] وقيل ان الكتاب انما هو ترجمة لحكايات السندباد غير البحري.

وان بطرس الفونسو في كتابه تعلم الكتاب قد اقتبس حكايتي الكلبة الباكية والاعمى وزوجته ومنافسه من الف ليلة وليلة[٤١].

وان جوسر في حكايات كنتر بري افاد من الف ليلة وليلة في حكاية (سكواير)[٤٢] ونرى انه افاد كذلك من الف ليلة وليلة في حكاية حامل الصكوك.

وان بوكاشيو في الديكاميرون قد افاد في احدى قصصه من حكاية من حكايات الف ليلة وليلة الواردة في حكايات السندباد البري. وان مؤلف الليالي الممتعة استر برولا قد افاد من حكايات الف ليلة وليلة كذلك[٤٣].

ويرى بروفسور كب ان ديفو في كتابه روبنسن كروزو قد افاد من كتاب الف ليلة وليلة[٤٥]. ويذهب الى ابعد من ذلك بحيث يشير الى ان قصة غوليفر قد تأثرت هي ايضاً بهذا الكتاب[٤٦].

ان كل هذه الاشارات لاتجعلنا نغفل أثر هذا الكتاب ولا ان نغفل وجوده في القرون الوسطى. ويؤكد هذا أثر النقل الشفهي الذي ساعدت عليه العلائق الثقافية والتجارية واثرت فيه جموع الاسرى والحجاج ومايدخل تحت هذا الباب من العلاقات الانسانية.

اما تأثيره المنظم في الآداب الاوربية منذ تاريخ ترجمته الى الفرنسية فان هذا البحث سوف يعكس بعضاً منه مما اشار اليه الباحثون.

فقد ترجم الكتاب المسيو كالاند بين عام ١٧٠٤ وعام ١٧١٧م. ثم ترجم الكتاب الى الانكليزية اكثر من مرة وأجودها ترجمة ادورد وليام لين ذات التعليقات والهوامش والملاحظات وقد نشرت مابين عامي ١٨٣٨م و١٨٤٠م. وبعد ذلك ظهرت ترجمة جون باين بعنوان كتاب الف ليلة وليلة وظهرت الطبعة في نيويورك عام ١٨٨٤م. ومن هذه الترجمات ترجمة السير ريجارد ف. بيركون وكانت اعادة صياغة للترجمة الاولى وطبعت في عام ١٨٨٥م. ثم ترجم الى مختلف اللغات الاوربية. وستظهر آثار هذه الترجمات في الادب المعاصر لها. ونشير اشارة خاصة الى اثر الكتاب في الادبين الالماني والانكليزي لتوفر الدراسات الموجزة حول ذلك.

٣ ـ المؤلفات الاوربية المتأثرة بالادب العربي المترجم:

ولا بد لنا في هذا القسم من البحث ان نشير الى الآثار الاوربية المتأثرة بالحكاية العربية وان نقدّم بعض النصوص المتقابلة في ذلك.

يمكن ان نصنف الآثار المعروضة في هذا الفصل الى

ثلاثة أصناف: الصنف الاول الذي ورد له ذكر موجز جداً في كتب الدراسات والباحثين، ولم تتوفر لدينا عنه اية دراسة مفصلة. وسنكتفي بالاشارة الى المعلومات التي قدمها الباحث مستنداً الى مصادره وان أية رغبة في التحقيق والتثبت سوف تقتضي الرجوع الى مصادر مرجعنا الذي نذكره في الهامش.

اما الصنف الثاني فهي الآثار التي قتلت بحثاً بحيث لايجد الباحث في هذا الفصل مزيداً للقول الا ان يكون قد كرر نفسه دون زيادة، ولعل اكثر كتب هذا الصنف شهرة هو كتاب الكوميديا الالهية لدانتي. وفي مثل هذا النوع من الآثار نشير اليه اشارة سريعة مع محاولة تقديم الدراسات المتوفرة للقارىء ليتوسع في البحث اذا شاءت له رغبته.

واما الصنف الثالث وهو دراسة آثار لم تدرس من قبل أو درست واحتجنا الى مناقشة بعض أصول التأثر التي يزعمها الباحث الذي درسها، وسنقوم بدراسة مفصلة لكتابين اهملهما الباحثون العرب والغربيون. ونظهر اثر العرب فيهما وهما كتاب الكونت لوكانور او (كتاب بترونيو) لخوان مانويل (ت ١٣٤٩م) والديكاميرون المؤلف مابين عامي (١٣٤٨ ـ ١٣٥٣م) لبوكاشيو (ت ١٣٧٥م).

وسنحاول ان نسلسل هذه الاعمال الادبية حسب تاريخ ظهورها:

١ ـ آثار القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر:

يشير الدكتور بدوي الى تأثرها بحكاية (اميوخوارزم) في الف ليلة وليلة، وهناك ايضاً بعض العلاقة بينها وبين رحلة السندباد السادسة وبعض الرحلة الثانية(٤٧).

(ب) ملحمة تريستان وأيزولده:

وهي من ملاحم القرن الحادي عشر والثاني عشر.

ذكر الباحثون ان نواة الملحمة من حكاية في كتاب الاغاني(٤٨).

٢ ـ آثار القرن الثالث عشر:

(أ) حكماء روما السبعة:

اعتقد اغلب الباحثين العرب دون استثناء بان الكتاب قد الّفه كاتب اوربي. وقد نص على ذلك مؤلف كتاب النظرية والتطبيق. ويرى ان كتاب حكماء روما السبعة هو من تأليف الراهب الاسباني خوان دي التاسلفا وقد الفه بعد ان ترجم السندباد عام ١٢٥٣م الى القشتالية. ولكن المستشرق بروفسور كب قد اشار في بحثه عن الادب العربي الى ان الكتاب هو الترجمة العربية لكتاب السندباد(٤٩). ولذلك فقد اشارت الباحثة ناجية المراني الى ظهور بعض حكايات الف ليلة وليلة في الكتاب، ولاشك ان هذا الوهم قد تأتى اليها من خلال النقل وعدم الاطلاع المباشر على الأثر. وقد اكدت على اثر قصة الاطار في الكتاب نفسه وفي هذه لايمكن ان نشير الى أية ظاهرة من ظواهر التأثر وانما نشير الى ترجمة حرفية او بتصرف عن كتاب عربي.

(ب) ملحمة هرفيز دي متز: من ملاحم نهاية القرن الثاني عشر.

اشار الباحثون الى اثر (حكاية نورالدين) في الف ليلة وليلة فيها(٥٠).

(ج) تعليم الكتاب Discplina Clericalis:

لبطرس الفونسو من رجال القرن الثاني عشر واخذ بعض قصصه عن كليلة ودمنة، مثل حكاية (اللص وضوء القمر) وحكاية محرّفة عن الف ليلة وليلة (الاعمى وزوجته ومنافسه) وكذلك اخذ عنه حكاية (الكلبة الباكية). وظهرت الحكاية في ادب القرن السادس عشر والسابع عشر بعد ان ترجمها Stein howel (ت ١٤٨٢م) واستعارها باولي (ت ١٥٣٠م) ووضع هانز ساكس (ت ١٥٧٦م) قصة على غرارها.

ويتضمن كتاب تعليم الكتاب اربعاً وثلاثين قصة وقد كتبت باللاتينية.

وقد الّف (باسيه) في كتابه «الف قصة وحكاية واسطورة» في ثلاثة اجزاء نشرها بين ١٩٢٤ و١٩٢٧، وقد اشار الى ان عدداً كبيراً من هذه القصص يعود الى اصول عربية مثل القصص التالية: «الشاعر» و«الاحدب» و«الينبوع» و«الاعمى وزوجته ومنافسه» و«الصناديق العشرة» و«كيس النقود المفقود» و«اللص وضوء القمر»(٥١).

(د) الحب المحمود El—Libre de Buen Amor: لجوان رويس Juan Ruiz وهو شاعر وكاتب وكان رئيس اساقفة هيتا ومن رجال القرن الثالث عشر والرابع عشر، وقد تأثر في كتابه بالمقامات، ونقل عن كتاب كليلة ودمنة حوالي ٣٢ حكاية.

وعلى الرغم من ان موضوع كتاب لجوان رويس عن

الحب، الاّ انه يصور الجانب الرديء من علاقة الحب الانسانية الذي يؤدي بالانسان الى التوبة وهو يشبه فكرة المقامات التي طرحها الحريري حيث ادى الكاتب بالبطل الى الانابة والتوبة. وفي الكتاب نقد لرجال الدين يذكّر القارىء بنقد بطل المقامات لمجتمعه في مقامات الحريري[٤٦].

(٣) آثار القرن الرابع عشر:

بلغ التأثر الادبي في هذا القرن قمته بحيث كتبت فيه اربعة كتب قصصية تعتبر من قمم الادب الكلاسيكي الاوربي في القرون الوسطى.

وقد زاد التأثر بالادب العربي فيها زيادة كبيرة، الا ان الكاتب الاوربي قد شبَّ عن الطوق واصبح ينافس الادب العربي الذي تتلمذ عليه واخذ عنه صياغة وابداعاً ورغم ضعف او انقطاع النقل الشفهي عن الكتب التراثية العربية - وان لم يكن هذا النقل نادراً جداً - فان كتاب هذه الآثار المهمة ذات الطابع القصصي قد افادوا فائدة كبرى من الانتقال الشفهي للحكايات الشفاهية العربية التي فرّت من كتب تراثية من قبل.

ورغم القطيعة والحروب الصليبية والاضطهاد الديني ومحاربة الثقافة العربية، وانقطاع الترجمة عنها خوف تهمة الهرطقة فان الحكاية العربية قد تسربت لنفس الاسباب تروى رواية الى هذا التراث الاوربي الثر والغني.

وهذه الكتب التي سوف ندرس تأثرها بالادب العربي التراثي والشفهي هي كتاب الكونت لوكانور (او كتاب بترونيو) لخوان مانويل (ت ١٣٤٩م) وقد تأثر بوكاشيو بهذا الكتاب والكتاب الثاني هو كتاب بوكاشيو (ت ١٣٧٥م) الديكاميرون، والكتاب الثالث هو كتاب جوسر (ت ١٤٠٠م) حكايات كونتر بري، ونشير اشارة موجزة الى ملحمة دانتي الكوميديا الالهية ونعطي بعض المصادر التي تعينه على تتبع تأثرها حيث لم يترك الباحثون قبلنا جديداً في الموضوع.

(أ) الكوميديا الالهية لدانتي (١٢٦٥م - ١٣٢١م):

احدى الاعمال الادبية الكبرى في القرن الرابع عشر الميلادي التي ثبت تأثرها بالفكر العربي. وقد اكملت عام ١٣٢١م قبل وفاة دانتي بوقت قصير[٥٣].

ان أية اضافة على الدراسات التي صدرت حول الكوميديا الالهية وتأثرها بالفكر العربي والاسلامي اصبحت غير ذات غناء بعد عدد من الدراسات بالاسبانية والعربية وغيرها من اللغات وسوف نعطي ذلك في الهامش ولا نتوسع في هذا الموضوع الا ان الذي يجبا ان نذكره هنا ظهور بعض الآثار الادبية التي صدرت في اوربا قبل ظهور الكوميديا وكانت ارهاصاً بظهورها وتأثر هذه الآثار بالحكاية العربية والاسلامية.

فقد ظهرت قبل الكوميديا بعض القصص المسيحية التي كانت تدور حول رؤى وسفر الى عوالم روحية وهي في مثل هذا التناول كان يظهر عليها اثر التصوف الاسلامي، وربما قصة المعراج نفسها وحكايات السفر والرحلات العربية.

فمن قصص رؤى النار ذكر ميجيل آسين عدداً لرهبان اوربيين ولم تقم دراسات مفصلة حول هذه الرؤى والرحلات الآ ان الآثار الاسلامية ذات وضوح وبينة. وقد كتبت هذه القصص الدينية مابين القرن الثاني عشر والرابع عشر.

فمن قصص الرؤى:

١ - قصة رهبان الشرق الثلاثة والقديس مكاريوس.

٢ - رؤية القديس بولس.

٣ - قصة تندال (عاش بطل القصة في ١١٤٩م).

٤ - قصة المطهر للقديس باتريك (من ايرلندا) في النصف الثاني من القرن الثاني عشر.

٥ - قصة البريك (من ايطاليا في القرن الثالث عشر).

٦ - رؤية ترسيل (في القرن الثالث عشر).

٧ - رؤية رئيس الدير بواكيم (في القرن الثالث عشر).

٨ - رؤية الشاعر ريجيو اميليا (في القرن الثالث عشر).

ومن قصص (وزن الحسنات والسيئات) القصة التي وصفها دانكونا.

ومن قصصه (الجنة) قصة وضعها دانكونا، وهناك قصة اخرى بطلها ترسيل[٥٤].

وقصص الرحلات البحرية رحلة القديس براندان ويظهر فيها اثر رحلة السندباد على رأي جراف[٥٥].

ومن قصص (النائمين):

١ - قصة رهبان جيحون (في القرن الرابع عشر).

٢ - قصة الراهب البندكتي فيليكس (في القرن الرابع عشر).

٣ - قصة الامير الايطالي (بعد القرن الرابع عشر).

٤ - قصة الرهبان البريتانيين[٥٦].

٥ ـ قصة القديس امارو الاسبانية.

وقد اثبت البحث الحديث تأثر كاتب حكايات السندباد البحري في الف ليلة وليلة بكتب الجغرافية العربية مثل مختصر العجائب للقزويني والمسالك والممالك لابن خرداذبه ومختصر البلدان لابن الفقيه[٤٧]، وبذلك يكون أثر الادب العربي والحكاية العربية في هذه الحكايات التي ظهرت قبل وبعد الكوميديا حكايات متاثرة تاثراً اكيداً بالادب العربي والف ليلة وليلة والمعراج والقرآن الكريم وكتب التصوف العربي .

وفي هامش البحث نقدم بعض الدراسات التي اهتمت بدراسة الكوميديا الالهية لعدم وجود اضافات ذات غناء في هذا الجزء من البحث[٤٨] .

(ب) : كتاب الكونت لوكانور (أو كتاب بترونيو) اخوان مانويل (١٢٨٢ ـ ١٣٤٩):

كتب خوان مانويل كتابه الكونت لوكانور أو (كتاب بترونيو) في القرن الرابع عشر وفرغ منه عام ١٣٣٥م وقد ضمنه اربعاً وخمسين حكاية، وقد اثر الكتاب في الادب الاسباني والاوربي، وقد اثر في كتاب بوكاشيو «الديكاميرون» الذي بدأ التاليف فيه في ١٣٤٨م[٤٩].

ولد خوان مانويل في عائلة ارستقراطية؛ فهو ابن اخي الفونسو الحكيم وكان ميلاده في اسكانيا في قلب مدينة طليطلة، وعاش في فترة حكم الملك فرناندو السادس والملك الفونسو الحادي عشر. وقد شارك في حروب عصره حسب ماتقتضيه مصلحته وحارب في احدى المرات الى جانب ملوك غرناطة. ومات مانويل في مدينة بينافيل في دير الرهبان الذي بناه بنفسه وكان يختلي في هذا الدير لكتابة مؤلفاته. وقد كتب مؤلفاته الكستيليانية وكان كاتباً وشاعراً، وله ديوان «كتاب الاغنيات» المفقود. ومن كتبه الاخرى كتاب «الفارس والخادم» و«كتاب الحكم» وهذا الكتاب الذي ندرسه في هذا الجزء من البحث، وقد احترقت آثاره بعد ان احترق دير الرهبان في بينافيل. وحاول خوان مانويل تنقية لغته من المفردات اللاتينية لتكون لغة نقية صافية. وكان يهدف فيما يكتبه الى الوضوح والايجاز، وكان ميلاد الكاتب بعد ميلاد دانتي؛ وكان معاصراً لبوكاشيو كاتب الديكاميرون.

وكما استخدم مانويل سيفه في الحروب فقد استخدم قلمه في الاصلاح الاجتماعي وتقويم الاخلاق وحارب الرذائل الانسانية مثل الكذب والنفاق والبخل والطمع والعناد، ولذلك فمن الممكن ان نقول انه من الكتّاب الاخلاقيين.

ويظهر في ثقافته عموماً الأثر الشرقي وكان على صلة بحركة الترجمة في طليطلة وعلى صلة وثيقة بالمسلمين والعرب في اسبانيا. ونعتقد ان معرفته بالعربية لم تكن عميقة، ولكن لم يمنعه هذا من الوصول الى منابع الحكايات العربية والهندية والاغريقية واللاتينية .

يمكن ان نقول ان عدداً من حكاياته قد أُخذت من أصول عربية قد اخذ بعضها من كليلة ودمنة او من كتاب تعليم الكتاب. ويعكس هذا التاثر ممزوجاً بشيء من المودة والحب للمعرفة العربية. ويظهر اثر الاسلوب الشرقي في كتابه بالتاكيد على الاسلوب الذاتي فانه كثيراً مايضع تجربته الذاتية على المحك وهو اثر سيطر على الادب الاسباني عموماً في الوقت الذي سيطر على الادب الاوربي الميل الملحمي.

ضمّن الكاتب قصصه المواقف الاخلاقية وتقديم النصائح حول مختلف المشاكل وفي كل قصة يطرح الكاتب احدى هذه المشاكل على مستشاره بترونيو ويرّد عليه بترونيو بمثل وحكمة في حكاية ذات مغزى يضمنها في بيتين من الشعر. وقد ظهر كتاب الكونت لوكانور عام ١٣٣٥م قبل كتاب «الديكاميرون» بثلاثة عشر عاماً. وقد عكس الكاتب الحياة العربية من خلال حكاياته فاشار في حكاية الى الحَكَم ملك قرطبة، وفي حكاية اخرى ذكر قصة ابن عباد ملك اشبيلية وزوجته رميكية. وذكر خلال كتابه عدداً من اسماء المدن العربية في اسبانيا وذكر مدينة بابل وبلاد مراكش وتونس ومن الاسماء العربية ذكر ابن عباد ورميكية وصلاح الدين والمنصور والحكم ووقع في كتابه عدداً من الالفاظ العربية مثل البرج والدية والثور والسّكر والمسك والغالية والمسكين والمسجد والبحيرة والجرّة. ونقل ثلاث عبارات عربية وحاول ان يسجلها كما سمعها.

وكما قلنا ان القرن الرابع عشر قد تسبب بانقطاع الاجيال المسيحية عن اللغة العربية بسبب الزحف الديني المسيحي، ولذلك فقد اصبح المصدر الشفهي للحكايات التراثية او الشعبية من أهم مصادر الكتّاب الاوربيين عند الاستقاء من المعين العربي. وان كثيراً من حكايات الكونت لوكارنو مستمدة من حكايات شعبية شائعة في البيئة العربية .

ففي الحكاية المعنونة بعنوان «ماحصل للشاب الذي تزوج بامرأة شرسة» يقوم زوج هذه المرأة، المسلم، في ليلة الدخلة بقتل كلبه وقطته وحصانه، لأن هذه الحيوانات قد عصت أمره ولم تنفذ طلبه، وحين طلب الى زوجته ان تجلب الماء بعد قتل هذه الحيوانات خضعت واجابت طلبه واستجابت بعد ذلك لكل ماطلبه منها.

والحكاية التي استخدمها خوان مانويل حكاية عربية من حكايات الامثال، وقد وقع في امثال المائة السابعة «اخبط القطوس (القطة) تفزع العروس» وجاء المثل في كتاب «اروى الاوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام» لأبي يحيى الزجالي (ت ٦٩٤هـ/١٢٩٥م) وطبع هذه الامثال محمد بن شريفة في كتاب «أمثال العوام في الاندلس» وطبع الكتاب في المغرب بين عام ١٩٧١ و١٩٧٥ .

والحكاية اليوم تروى في الحكايات الشعبية المغربية مع بعض الخلاف في الجزئيات.

ويروي عبدالرحمن التكريتي لهذا المثل القديم في جمهرة الامثال البغدادية اربع صيغ ممايدل على انتشار روح هذه الحكاية في العالم العربي[٩] .

(٢) اما الحكاية الاخرى والتي تحمل عنوان :

«عن الذي حصل بين الخير والشر وبين العاقل والمجنون» فان جزءاً من هذه الحكاية يحاول فيه الشر بان يخدع الخير وذلك بعد ان اشتركا في تربية قطيع من الشياه وبعد ولادتها قسم الشر القطيع فاعطى الخير الخراف الصغيرة وأخذ هو صوف الشياه والحليب. وحين ربيا قطيعاً من الخنازير اعطى الشر للخير حليب الخنازير وشعرها وأخذ هو الخنازير الصغيرة وحاول ان يخدع الشر الخير مرة اخرى . فحين زرعا الشلغم أخذ الشر ماتحت الارض وأخذ الخير مافوق الارض. وحين زرعا الكرنب أخذ الشر مافوق الارض واعطى الخير ماتحت الارض واستمر الحال حتى اتخذا خادماً فاعطى الشر للخير اعلى الجسد وأخذ الشر أسفل الجسد. وحين ولدت الخادم طلب الشر من الخير ان يسمح للمرأة بان ترضع الطفل من ثدييها وهما من حصة الخير، وهنا رفض الخير ذلك حتى اعلن الشرّ عن هزيمته رغم كل ما صنع امام الملأ.

وتشبه هذه الحكاية في خطوطها العامة الحكاية العراقية التي ظهرت بعنوان «ابليس والفلاح» حيث اتفقا على زراعة اللفت وبعد نضجه اقتسماه فاخذ الفلاح مافوق الارض واعطى ابليس ماتحت الارض وشعر ابليس بالخديعة وحين زرعا الارض بالشعير قال ابليس للفلاح خذ أنت مافوق الارض وسآخذ ماتحت الارض. وظهر له بعد ذلك ان الفلاح خدعه مرتين[١٠].

(٣) اما حكاية «ماحدث مع الذي كان يمتحن اصدقاءه»:

فهي حكاية اخرى منقولة عن التراث الشعبي العربي. فاننا نجد لهذه الحكاية روايتين في المغرب والعراق.

وخلاصة القصة تدور حول احد الآباء الذي نصح ابنه باتخاذ الاصدقاء المخلصين، وادعى الابن انه وجد عشرة اصدقاء وطلب منه الأب ان يمتحن اصدقاءه بان يقتل خنزيراً ويكفنه ثم يذهب الى اصدقائه ليخبرهم بانه قتل انساناً ثم يرى مايحدث وما يكون جوابهم . وحين أخبر الفتى اصدقاءه بانه قتل انساناً ابتعدوا عنه فقال له أبوه: اني اعرف ان هذا سيحدث لك، لأن الاصدقاء لايمكن ان يجدهم الانسان بسهولة. فانا مثلاً ليس لي الاّ صديق واحد وآخر لايمكن ان أعدّه إلا نصف صديق.

وبعثه ابوه مع جثة الخنزير الى الذي لايعدّه الا نصف صديق واخبره بانه ابن فلان فقال له الرجل: سأعينك بسبب صداقتي لأبيك فاخفِ الجثة في حقل من حقول الكرنب بعد ان قلع الكرنب من مكان القبر. وبعد ان دفنه عاد فزرع الكرنب فوقه وسوّى الارض وودع الشاب. وحين أخبر الشاب أباه بما حدث أمره ان يذهب اليه في اليوم الثاني ليخاصمه فقال له الرجل: انك على خطأ ايها الفتى اذا ظننت اني سأكشف عمّا دفنته في بستاني بسبب خصامك هذا.

وحدث ان شخصاً ما قد قتل صدفة في تلك الليلة فاشاع اصدقاء الفتى بان صديقهم هو القاتل فذهب الفتى الى صديق أبيه فقال له: سأحميك من الموت. وحين أخذ الفتى بتهمة القتل أخذ صديق أبيه ابنه الى المحكمة ليدعي ان ابنه الوحيد هو القاتل وليس هذا الفتى.

وحين نقارن هذه الحكاية المغربية المعنونة «لاتكثر من الاصدقاء» ونضيف اليها محتوى الحكاية العراقية نخرج بنسخة كاملة من حكايات كتاب الكونت لوكانور.

ففي الحكاية المغربية يطلب الاب من ابنه اختبار اصدقائه بان يذبح الاب خروفاً ويكفنه ويطلب منه ان يدعي امام اصدقاءه ان ضيفاً ورد اليه قد مات ويطلب من اصدقائه

دفنه سراً فيرفض كل واحد منهم ذلك.

اما الحكاية العراقية فتروي ان تاجراً قتل رجلاً وكان للتاجر صديق قصاب في المدينة فاخذه القصاب الى بستانه ودفنه تحت ساقية بعد ان قطع الماء عنها ثم دفن القتيل واجرى الماء عليه. وحاول الرجل اختبار صديقه القصاب فخاصمه ولكن كان جواب القصاب: «لن اقول ابداً على ماذا جرى الماء»(٦١).

(ج) حكايات الديكاميرون لبوكاشيو (ت ١٣٧٥م):

ألّف الكتاب ما بين ١٣٤٨ و١٣٥٣م، ولم يشر الباحثون العرب حتى اليوم الى المؤثرات العربية في هذا الكتاب. ولذلك فقد رأينا ان نذكر بعض هذه المؤثرات في شيء من التفصيل لنقدم الى القارىء العربي مادة جديدة عن حقل لم يسبق ان خاض فيه الدارسون المقارنون.

لقد ظنت الباحثة ناجية المراني ان بوكاشيو قد تأثر في اطار كتابه بألف ليلة وليلة مباشرة، اضافة الى كتابين آخرين هما «حكماء روما السبعة» و«حكايات كنتربري»(٦٢).

ان هذا الوهم يجب ان يصحح لأن «حكماء روما السبعة» لم يكن كتاباً اوربياً وانما كان الترجمة اللاتينية لكتاب السندباد(٦٣).

ونظن ان كتاب السندباد الذي يحتوي على قصة اطار خاصة به كان مسؤولاً عن خضوع بوكاشيو وجوسر لنفس الطريقة.

وقد أوردت المراني عنوان الكتاب باللاتينية كمايلي(٦٤):

Historia septem sapientium

وظهر بالانكليزية تحت عنوان: The seven soges of Rome

ويحوي الديكاميرون مائة قصة داخل قصة الاطار ذاتها.

وقد تأثر بوكاشيو بالتراث العربي الشفهي المستمد من قصص تنسب لجحا وحاتم الطائي وحكايات من الف ليلة وليلة وكتاب الحمقى والمغفلين وكتاب الاذكياء وكتاب الروض العاطر المنفزاوي .

ويعكس الكتاب معرفته بالبلاد العربية من خلال بعض الحكايات الشعبية التي تدور عن ملوك الشرق او شمال افريقيا.

ويبدو ان الكاتب في الجزء الاول قد استنفد خزينه من الحكايات الاوربية فعاد في الجزء الثاني يستمد قصصه من بذور الحكايات الشرقية التي ذكرنا بعض شخصياتها او مصادرها.

وقبل ان نقارن التشابه في النصوص نود ان نقدم عرضاً لصورة الشرق في الكتاب من خلال الحكايات الشرقية التي شاعت عن ملوك الشرق خلال القرن الرابع عشر

ففي القصة الثالثة من اليوم الاول يحكي حكاية اليهودي الذي اراد صلاح الدين ان يأخذ من أمواله فسأله سؤالاً محيراً عن أي الاديان الثلاثة هو الدين الحق فحكى له حكاية عن الخاتم الفريد الذي يملكه رجل له ثلاثة اولاد وكيف صنع خاتمين آخرين مطابقين تماماً للخاتم الاول واعطى كل ولد منهم خاتماً بحيث ظن كل واحد منهم انه يملك الخاتم الاصيل.

وفي الحكاية السابعة في اليوم الثاني يحكي حكاية سلطان بابل الذي ارسل احدى بناته الجميلات لتتزوج من احد الملوك ولكنها تقع في الاسر وتنتقل لمدة اربع سنوات من مالك الى آخر الى ان تعاد الى والدها ثم تعاد الى الزوج المرتقب بعد ان تزوجت من مالكيها التسعة.

وفي الحكاية التاسعة في اليوم الثاني يحكي حكاية امراة رجل من جنوة يدعي صديقه انه التقى بزوجه بعد رهن بينهما، ويحاول الرجل قتل زوجته ولكنها تنجو وتسافر الى الاسكندرية في زي رجل وتعمل في خدمة السلطان ثم تمسك بالرجل الذي خدع زوجها ويعاقبه السلطان ثم تعرِّف زوجها بها وترجع معه الى جنوة امراة ثرية.

وفي الحكاية الرابعة من اليوم الرابع يحكي حكاية حفيد الملك غليوم الذي كان حليف ملك تونس فيخطف ابنة الملك التي ارسلت في سفينة لتتزوج من ملك عربي فيقتل غليوم حفيده لخيانة العهد. هذه لمحات سريعة عن انعكاس الصورة العربية في هذا الكتاب.

اما الحكايات العربية الموجودة في الكتاب فقد توسع فيها بوكاشيو واعاد صياغتها ومحها شيئاً من قدرته الابداعية الخارقة في رسم صورة قد تفوق الاصل ولكن يبقى الجذر العربي واضحاً يعكس دين هذا الكاتب للتراث الشرقي العربي ويمكن ان نلمح اصول ثماني حكايات عربية في الديكاميرون نستعرضها في هذا البحث:

(١) واذا تتبعنا المؤثرات في الجزء الاول اضافة الى

الصورة الشرقية التي عكسها الكتاب. فمن الممكن الاشارة الى الشبه الواضح بين عقدة الحكاية الخامسة من اليوم الاول من الديكاميرون وبين ماجاء في «حكاية تتضمن مكر النساء وان كيدهن عظيم» (وهو الاسم الآخر لكتاب السندباد) في حكاية داخلية وقعت ضمن الاطار في (الليلة ٥٦٩) فان ملك فرنسا يتعلق بالماركيزة مونفيراتو فيزورها في غياب زوجها. وتدرك الماركيزة غاية الملك وما يرمي اليه في هذه الزيارة فتقدم له وجبات بالوان مختلفة ولكنها قد عملت كلها من لحم الدجاج فيداعبها الملك بالقول التالي: «سيدتي هل يتكاثر الدجاج عندكم في هذا البلد من دون وجود ديك واحد؟!» وكان جواب الماركيزة المعد واللبق: «لاياسيدي ولكن النساء هنا رغم انهن قد يختلفن عن غيرهن بعض الشيء في الملبس والمكان فانهنّ لهنّ نفس الطبيعة التي لهن في أي مكان آخر سواء».

وتقع عقدة الحكاية العربية في قصة السندباد الذي سبق ترجمته الى القشتالية عام ١٢٥٣م، والذي ترجم عنها الى اللاتينية فالانكليزية، ولاشك في اطلاع كاتب الديكاميرن على احدى هذه الترجمات وحاكي الحكاية المنشورة في الكتاب. تقع الحكاية اليوم في القصة ذات الاطار المعنونة «حكاية تتضمن مكر النساء وان كيدهن عظيم» وتقع العقدة التي استعارها بوكاشيو في (الليلة ٥٦٩) وحين نقارن جزء الحكاية الموجود في الديكاميرون مع الجزء الموجود في الحكاية العربية نجد ان التطابق يكاد ان يكون كاملاً. جاء في الحكاية العربية:

«فلما جهزت له الطعام قدمته بين يديه وكان عدد الصحون تسعين صحناً فجعل الملك يأكل من كل صحن ملعقة والطعام انواع مختلفة وطعمها واحد فتعجب الملك من ذلك غاية العجب ثم قال: ايتها الجارية أرى هذه الالوان كثيرة وطعمها واحد؟ فقالت له الجارية: أسعد الله الملك هذا مثل ضربته لك لتعتبر به. فقال لها: وماسببه؟ فقالت: اصلح الله حال مولانا الملك: ان في قصرك تسعين محظية مختلفات الالوان وطعمهن واحد. فلما سمع الملك هذا الكلام خجل منها وقام من وقته وخرج من المنزل ولم يتعرض لها بسوء...»[٢٥].

(٢) ان اغلب الحكايات الشرقية ـ كما قلنا سابقاً ـ وقعت في الجزء الثاني:

ويبدو ان السبب في ذلك حاجة المؤلف الى عقد جديدة، فمال نحو التراث العربي الشرقي ليأخذ منه عقد حكاياته.

ففي الحكاية التاسعة من اليوم الخامس نجد شبهاً وتطابقاً في عقدة هذه الحكاية، والحكاية التي تروى عن كرم حاتم الطائي.

وخلاصة حكاية الديكاميرون ان فيردريكو البريجي أحب سيدة اسمها مونا جيوفانا: وكان حبه عظيماً وصادقاً، ولكنها لاتتزوجه وتتزوج رجلاً آخر. وبعد ان ولدت منه ولداً مات الزوج. اما فيردريكو فانه بعد ان فشل في الحب عاش عيشة لاهية عابثة حتى فقد كل شيء ماعدا صقر يصطاد به وكان كل ماله في الدنيا.

ورأى ولد السيدة هذا الصقر وكان يشتهي ان يمتلكه، وبلغت به شهوة التملك حداً انه مرض بسبب هذه الرغبة مما اضطر السيدة لزيارة فيردريكو مع احدى صاحباتها لسؤاله ان يعطي ولدها الصقر عسى ان تعود اليه صحته.

وتأتي السيدتان الى داره وهو لايملك لقمة واحدة يطعمهما بها، ومع ذلك فقد تغيب قليلاً ودخل المطبخ، وحين حان الوقت قدم لهما طائراً مشوياً، وبعد ان اكلتا سألهما عن حاجتهما التي شرفته بزيارتهما بسببها. وبعد ان أخبرته بحاجة ولدها الى الصقر وبانه مرض بسبب رغبته في تملكه وانه قد ينقذ حياته. وحين سمع فيردريكو ذلك انخرط في بكاء بائس حزين لانه اصبح عاجزاً عن اجابة طلب السيدة وقال لها: لقد عاكسني الحظ منذ ان شاء الله ان اقع في حبك ولكن كل شيء كان تافهاً ازاء مايحدث الآن ولذلك فاني لن اغفر لسوء الطالع هذا سأخبرك بايجاز، حين عرفت بتفضلك لزيارتي للغداء معي فكرت في اجود شيء يمكن ان اقدمه لك فلم أجد احسن من أن أذبح الصقر لأقدمه اليك! وأجد نفسي الآن بأني لن أنسى هذه المصيبة حيث عجزت عن تقديم الصقر حياً...»[٢٦].

وتنتهي الحكاية بالزواج تثميناً لهذه التضحية الجليلة التي قدمها محب مخلص لحبّه.

والحكاية العربية التي بنيت عليها حكاية تروى عن حاتم الطائي، وقد ركّب بوكاشيو حكايتين معاً تروى عن حاتم وصبّها في اطار واحد. ففي حكاية معروفة ان امرأة تأتيه في عام مجاعة وقد سغب اطفالها فيذبح لها الفرس ثم يدعوها واهل الحي للاكل ولا يأكل هو منها شيئاً. فهناك تدخل المرأة في الحكاية، ولكن النص الآخر الذي احتذاه هو

قصة اخرى. ولكن الشخصية فيها ليس امرأة وانما هو رسول ملك الروم.

ويبدو ان حكاية حاتم كانت من القصص الشعبي فعلاً لاننا لانجدها في مصادرنا العربية ولكن نجدها عند سعدي الشاعر الشرقي (ت ٦٩١هـ).

قال: «من اعجب ماحكي عن حاتم الطائي هو ان احد قياصرة الروم بلغته اخبار حاتم فاستغرب ذلك.

وكان قد بلغه ان لحاتم فرساً من كرام الخيل عزيزة عنده فارسل اليه بعض حجابه يطلب منه الفرس هدية اليه وهو يريد ان يمتحن سماحته بذلك. فلما دخل ديار طي سأل عن بيت حاتم حتى دخل عليه فاستقبله ورحب به وهو لايعلم انه حاجب الملك.

وكانت المواشي حينئذ في المراعي فلم يجد اليها سبيلاً ليقدر ضيفه فنحر الفرس وأضرم النار ثم دخل الى ضيفه يحادثه. فاعلمه انه رسول قيصر وقد حضر يستميحه الفرس.

فساء ذلك حاتماً وقال: هلّا اعلمتني قبل الآن فاني قد نحرتها لك اذ لم أجد جزوراً غيرها بين يدي. فعجب الرسول من سخائه وقال: والله لقد رأينا منك اكثر مما سمعنا...»[٦٧].

(٣) وفي الحكاية الرابعة التي تقع في اليوم السابع نجد شبهاً بينها وبين حكاية تروى عن جحا لها أصل عربي في اخبار جحا ثم نجدها بين نوادر جحا التركي (ملانصرالدين) ويحتمل ان الحكاية انتقلت الى بوكاشو عبر الشمال الافريقي او من مصدر تركي مجهول.

تتلخص حكاية بوكاشيو بان (توفانو) يغلق باب داره ويمنع زوجته التي تخرج في الليل كثيراً من الدخول الى البيت وحين وجدت ان كل التوسلات لم تجدِ معه شيئاً ليتركها تدخل هددته بانها سترمي نفسها في البئر التي في حديقة الدار. ورمت حجراً في البئر في ظلام الليل فظن الزوج ان زوجته قد رمت نفسها في البئر وفتح الباب وذهب لينظر في البئر فركضت زوجته التي كانت تختفي قرب الباب ودخلت الدار واغلقت الباب ثم بدأت تشتم زوجها باعلى صوتها بانه يتأخر في الوصول الى بيته ولا يصل اليه الاّ سكراناً ففضحته بين الجيران[٦٨].

والحكاية كما قلنا تماشي الحكاية العربية خطوة خطوة تقريباً، ويقترب بوكاشيو اقتراباً كبيراً الى حد التماس مع تفاصيل الحكاية العربية الا ان بوكاشيو كان اكثر براعة في اضافة التفصيلات. جاء في اخبار جحا:

«كانت امرأته تغافله في الليالي وتذهب الى عشيقها فنبهه الجيران الى ذلك. فسهر لها حتى خرجت فقام واقفل الباب وجلس وراءه، فلما رجعت وجدت الباب مقفلاً فاخذت تسترحمه وهو يزجرها. فلما يئست منه قالت له: ان لم تفتح فسارمي نفسي في البئر واخذت حجراً كبيراً ورمته في البئر فندم وخرج لينظر، فما كان منها الا ان دخلت الدار واقفلت عليه الباب فاخذ يترضاها وهي لاتزداد الاّ سخطاً وتقول: هذا شغلك معي كل ليلة، تذهب الى النسوان وتتركني حتى فضحته بين الجيران[٦٩].

(٤) وفي الحكاية السادسة من اليوم السابع نجد حكاية اخرى قد اعتمدت على حكاية عربية اعتماداً كلياً وهي من الحكايات المنسوبة الى جحا، ولكنها توجد في كتاب الف ليلة وليلة في قصة «حكاية تتضمن مكر النساء (الليلة ٥٧٥) وهذا هو مصدر بوكاشيو.

وخلاصة حكاية الديكاميرون: ان مادونا ايزابيلا تعشق حبيباً اسمه ليونتو. وفي احد الايام حين كانت في صحبته فاجأها رجل اسمه لامبرتوشيو وهو شخص يحب السيدة ولكنها لاتتعشقه ويفاجئها زوجها بالوصول الى باب الدار. وحين طرق الباب سألت لامبرتوشيو ان يجرد سيفه ويدعي انه يريد ان يقتل غلامه (ليونتو) الذي هرب منه وبذلك تسببت في نجاة الرجلين واكتسبت مدح زوجها على حماية الغلام من سيده[٧٠].

ولم تتجاوز عقدة حكاية الديكاميرون ماجاء في الحكاية العربية اذا ما استثنينا الجانب الفني في الوصف والابداع في الخلق التفصيلي.

وتروى حكاية جحا على الوجه التالي:

«كان رجل يحب زوجة جحا، وكان له غلام امرد جميل، فقال له: رح اليها وقل لها تستعد لقدومي فذهب الغلام فما كان منها الا ان اعتنقته وضمته وبقي عندها فاستبطأه سيده وذهب وراءه ودخل البيت فلما أحست به ادخلت الغلام تحت السرير واستقبلته كالعادة. واذا بجحا يدق الباب. فقالت لرفيقها: قم واخرج الى الحوش وانت شاهر سيفك واشتمني. فقام ففعل ذلك فلما دخل جحا قال: مابال هذا الرجل؟ فقالت: هذا جارنا، هرب مملوكه والتجأ الينا فهجم

عليه وأراد ان يقتله فاخفيته تحت السرير خوفاً عليه. فقال جحا للولد: اخرج ياولدي وأدع لسيدة الحرائر لحسن صنيعها معك جازاها الله خيراً»[71].

(٥) وفي الحكاية التاسعة من اليوم السابع نجد اكثر من حكاية عربية قد حيكت في نسيج حكاية الديكاميرون ذات الصياغة المعقدة. وتتلخص الحكاية في ان ليديا زوجة نيكوستراتوس تحب فيروس وفي سبيل ان يتاكد من حبها طلب منها ثلاثة أشياء، احدها ان تقتل الصقر الذي يملكه في حضرته والثاني ان تأتيه بشعرات من لحية نيكوستراتوس والثالث ان تقلع احد اسنانه الجيدة وتاتيه بها. وفي الاخير يريد ان يتمتع احدهما بالآخر في حضرة زوجها وتجعله يعتقد ان ذلك وهم وخيال، والحكاية في تنفيذ الطلب الاخير يعتمد بوكاشيو على الحكاية العربية.

وفي سبيل التوصل الى قلع احد اسنانه يستعير بوكاشيو حكاية عربية اخرى لتعقيد احداث الحكاية.

وفي سبيل ان نعرف مقدار القرب والبعد من الحكايتين العربيتين فاننا سنبدأ بحكاية قلع الضرس. فقد كان لزوجها خادمان اوصتهما السيدة ان يضعا ايديهما على افواههما لأن زوجها يجد ان رائحة فميهما كريهة ونتنة وافهمت زوجها ان الخادمين يضعان يديهما على فميهما لانهما يجدان رائحة فمه كريهة وذلك بسبب سنّه المتسوسة[72].

وهذه الحكاية ترد في الادب العربي بنفس المضمون، ولكن في مقام غيرة الوزير من اعرابي قرّبه المعتصم فيدعوه الوزير وجعله يأكل طعاماً فيه ثوم ثم أوصاه ان يضع يده على فمه كراهية ان يشم الخليفة ذلك. وقبل ان يذهب الاعرابي الى مجلس الخليفة ذكر للخليفة بان الاعرابي قال له ان فم الخليفة كريه الرائحة ولا يطيق الجلوس قربه دون ان يضع يده على فمه. وحين أرسل الخليفة الاعرابي الى وال له بكتاب يأمره فيه بقتل الاعرابي التقى به الوزير ليسأله ماذا يحمل في هذا الكتاب. فقال الاعرابي: ان امير المؤمنين كتب لي بجائزة اقبضها من واليه. وأغرى الطمع الوزير فاشترى منه الرسالة وذهب بها وكان مصيره القتل. ثم اكتشف الخليفة القصة بعد غياب الوزير فكان عقاب هذا الحسد موت الوزير الحسود نفسه[73].

وأما الجزء الثاني من الحكاية الذي يدور حول تمتع فيروس بليديا امام زوجها نيكوستراتوس. فانها تتمارض بعد ان اعلمت فيروس بالمكيدة فتطلب من زوجها ومن فيروس ان يقودوها الى الحديقة وتوجد هناك شجرة عرموط فتطلب من فيروس ان يرقى الشجرة ويهزها لتساقط ثمرها وبعد ان ارتقى على الشجرة قال كما علمته وصاح مخاطباً نيكوستراتوس: اف ياسيدي، ماذا تفعل؟ وانت ياسيدتي الا تخجلين من فعله ذلك أمامي؟ هل تعتقدان بأني اعمى؟ لِمَ اكتشف سلوككما الرديء الا الأن؟ ان علاج ذلك سهل فانكما تملكان في القصر عدداً من الغرف الفخمة فلم لاتدخلان في احداها اذا احببتما ان يتمتع احدكما بالآخر؟ ان في ذلك حشمة بدل ان تفعلا ذلك امامي»[74].

وهنا تدخلت السيدة وقالت: هل هو مجنون؟ وتعجب زوجها وقال لفيروس: يافيروس اظنك تحلم، ولكنه اكد انه يرى كل شيء واضحاً من فوق هذه الشجرة. وقرر نيكوستراتوس ان يجرب الأمر بنفسه ليرى اذا ما كانت الشجرة مسحورة. وحين ارتقى على الشجرة انطرح فيروس الى جانب ليديا وبدأ نيكوستراتوس يشتم زوجته فاخبرته ان الذنب ليس ذنبها وانما ذنب الشجرة التي جعلته يتوهم مايحدث كما توهم فيروس. واقتنع نيكوستراتوس بما قالت زوجته.

ونص الحكاية العربية يحمل الشبه لعقدة الديكاميرون، الّا ان المرأة هي التي ترتقي الشجرة في النص العربي وتتهم زوجها بأنه يعبث مع امرأة ما، وحين صعد الزوج ورآها مع عشيقها صدّق ان مايراه انما هو وهم بسبب النخلة المسحورة، وهذا هو النص العربي:

«بلغنا ان امرأة كان لها عشيق فحلف عليها ان لم تحتالي حتى اطاك بمحضر من زوجك لن اكلمك. فوعدته ان تفعل ذلك فواعدها يوماً وكان في دارهم نخلة طويلة. فقالت لزوجها: اشتهي ان اصعد هذه النخلة فاجتني من رطبها بيدي. فقال: افعلي. فلما صارت في رأس النخلة اشرفت على زوجها وقالت: يافاعل من هذه المرأة التي معك؟ ويلك اما تستحي تجامعها بحضرتي وأخذت تشتمه وتصيح وهو يحلف انه وحده مامعه أحد. فنزلت وجعلت تخاصمه ويحلف بطلاقها انه ماكان الّا وحده. ثم قال لها: اقعدي حتى أصعد أنا! فلما صار في رأس النخلة استدعت صاحبها فاطلع الزوج فرأى ذلك فقال لها: جعلت فداك لايكون في نفسك شيء

مما رميتني به فان كل من يصعد هذه النخلة يرى مثل ما رأيت..»[٧٥].

(٦) ان الحكاية الثالثة من اليوم التاسع تقع تحت تأثير حكاية عربية تقوم على الايهام بالمرض، الا ان حكاية الديكاميرون تقوم على جعل البخيل كلاندرينو يعتقد بانه مريض لأن اصدقاءه نيلو وبروند وبوفلامكو قد اتفقوا مع الطبيب السيد سيمون. وحين يخبره الطبيب بانه حامل القى اللوم على زوجته التي كانت تقف الى جانب فراشه حيث يقف الطبيب واصدقاؤه، لانها ترغب دائماً ان تكون هي العليا[٧٦].

اما حكاية الايهام العربية فانها تقوم على ايهام الغلمان للمعلم بالمرض وتوهم مرضه حتى صرفهم. وهذا هو النص العربي:

«قال غلام للصبيان: هل لكم ان يفلتنا الشيخ اليوم؟ قالوا: نعم. قال: تعالوا لتشهدوا عليه انه مريض. فجاء واحد منهم فقال: أراك ضعيفاً جداً واظنك مستحم فلو مضيت الى منزلك واسترحت. فقال لأحدهم: يافلان، يزعم فلان اني عليل. فقال: صدق والله، وهل يخفى هذا على جميع الغلمان ان سألتهم اخبروك. فسألهم فشهدوا فقال لهم: انصرفوا اليوم وتعالوا غداً»[٧٧].

وتكاد تقوم عقدة حكاية الديكاميرون على نفس البناء الذي قامت عليه عقدة الحكاية العربية. فان كلاندرينو قد ورث من عمته مبلغاً مقداره مائتا دينار وقرر ان يشتري بذلك أرضاً بدل ان يتمتع بهذا المبلغ الصغير كما أوحى بذلك اصدقاؤه، وحين رفض بيتوا له أمراً فحين خرج في الصباح التقى به نيلو وقال له حين رآه قال له: صباح الخير ياكلاندرينو فاجابه صاحبه: صباح الخير لك وعام سعيد، ولكن نيلو تاخر قليلاً ونظر الى وجهه فقال له كلاندرينو: ماالذي تتطلع اليه في وجهي؟ فقال له نيلو: الم تشك من الم في الليل؟ فانك لاتبدو لي كما كنت قبل الآن.

وحين سمع ذلك كلاندرينو شعر بشيء من الخوف وقال له: عجبا، ماذا تقول؟ ماالذي يجعلك تعتقد باني اشكو من شيء؟ فقال له نيلو: لايمكن ان أجيب عن ذلك ولكنك تبدو متغيراً ولعلي واهم. ثم غادره.

ثم التقى به بفلامكو وقال له مثل ذلك وزاد له برونو انك تبدو كأنك في طريقك الى الموت!.

فشعر كلاندرينو كأنه محموم. فنصحه اصدقاؤه بالذهاب الى البيت واستدعاء السيد سيمون الطبيب.

وبعد ان فحص الطبيب بوله قرر انه حامل. وهنا التفت الى زوجته (تيسا) وقال لها: انه من صنعك لانك دائماً تريدين ان تكوني العليا ولقد اخبرتك بوضوح ماالذي سوف ينتج عن ذلك.

وهنا قرر الطبيب ان يدفع له كلاندرينو مبلغاً ليعد له الدواء وذهب المبلغ الى جيب اصدقائه لاقامة وليمة فخمة[٧٨].

٧ ـ اما الحكاية الثانية من اليوم الثامن فانها تتلخص في ان قسيس الفارلنكو قد واقع مونا بيلوكلير ويترك معها عباءته رهناً ليدفع لها بعد ذلك خمسة دنانير ثمن ماتقاضى منها من متعة، ولكنه يستعير حجر الطاحونة منها ثم يرسله اليها بيد رسول امام زوجها ويطالبها الرسول بالعباءة وكأنه وضعها رهناً للحجر فيامرها زوجها باعادة العباءة وهو مغضب ويلومها على اخذ الرهن من القسيس ازاء حاجة تافهة كهذا الحجر..

نجد في تفصيل الحوار بين مونا بيلوكلير روح الحكاية العربية التي رواها النفزاوي في الروض العاطر، وذلك حين يفاتحها القسيس برغبته تقول له:

ـ اذهب عني. وهل يصنع القسيس مثل ذلك؟ فقال لها: حقاً اننا نفعل ذلك واننا نفعله احسن من غيرنا.

ثم يعرض عليها ماترغب به في ان يعطيها إياه الى ان يتفقا على خمسة دنانير، وحين لم يكن يملكها يضع ثوبه رهناً ثم ينال مايرغب به منها ويغادرها، ولكنه يعرف ان خمسة دنانير مبلغ باهض لما أخذ ولذلك يدبر مكيدة فيستعير حجر الطاحونة ثم يعيده اليها في الوقت الذي قدر فيه ان يكون الزوج موجوداً لتناول الفطور[٧٩] ويطالبها بثوبه الذي كان قد جعله رهناً عن حجر الطاحونة.

والحكاية العربية التي تاثر بها بوكاشيو بهذا التفصيل الصريح قد ذكرها النفزاوي في كتابه العاطر في نزهة الخاطر، ولكن حكاية النفزاوي نفسها لها جذر عربي روى في كتاب الاذكياء في شيء من الحشمة، وهذه هي الحكاية الجذر لحكاية النفزاوي:

«ذكر ابو عبيدة معمر بن المثنى ان الفرزدق مرّ بامرأة وعليه ثوب وشي فتعرض لها فقالت جاريتها: ما احسن هذا البُرد. فقال: هل لك ان اقبّل مولاتك واهب لها هذا البُرد؟

فقالت الجارية لمولاتها: ماذا يضرك من هذا الاعرابي

الذي لايعرفه الناس؟ فأذنت له، فقبلها، فاعطاها البُرد ثم قال للجارية: اسقني ماء. فجاءته الجارية بماء في قدح زجاج ولما وضعته في يده القاه من يده فانكسر. فقعد الفرزدق مكانه الى ان جاء صاحب الدار فقال: يا أبا فراس الك حاجة؟

قال: لا، ولكن استسقيت من هذه الدار ماء فاتيت بقدح من زجاج فوقع الاناء من يدي فانكسر فاخذوا بُـردي رهناً. فدخل الرجل فشتم اهله وقال: ردّوا على الفرزدق بُرده»[80].

وحين تنتقل الحكاية الى كتاب «الروض العاطر في نزهة الخاطر» الذي الفه النفزاوي في موضـوع يشبه مـوضـوع كتـاب «رجوع الشيـخ» فان الحكـاية تستبـدل بشخصيـة الفرزدق وطلبه المتواضع من السيـدة بشخصيات اخـرى وبطلب اكثر ايغالاً في سلوك الحضارات المتحللة. فالنفزاوي يحكي عن رجـل اسمه بهلول الذي كـان رجلاً يسخـر منه الناس. وحين زار الخليفة المامون وهب له ثوباً مذهباً وخرج بهلول سعيداً بالهدية التي حصـل عليها، وحـين وصل الى منزل الوزير الاعـظم تراه سيـدة الدار من الغرف العـالية فتقول لجاريتها انه بهلول وانها ترى عليه ثوباً مذهباً وتريد ان تجد طريقاً تحتـال به عليـه لتاخـذ منه الثـوب. فقالت الجارية لها: بانه رغم جنونه فانه حازم وان الناس يزعمون بانهم يضحكون منه وانه في الواقع هو الذي يضحك منهم. وقالت لها: «اتركيه يامولاتي لئلا يوقعك في التي تحفر له». وصممت السيدة على أخذ الثوب فارسلت الوصيفة لتقول له عن لسان مولاتها بانها تدعوه فاطعمته واسمعته الغناء ثم سالته يهب لها الثوب.

فقال: «يامولاتي على شرط لانه فات مني يمين لا اهبها إلا لمن افعل معه مايفعله الرجل باهله».

وهنا تقترب الحكاية العربية من حكاية بوكاشيو حين تساله السيدة قائلة:

«تعرف هذا يابهلول؟ فقال لها: وكيف لا اعرفه؟ فوالله اني لأعرف الناس به وانا اعلمهم واعرفهم بحقوق النساء وحظهن وقدرهن ولم يعـط يامـولاتي للمراة في ذلك حقهـا غيري!».

وتفتـرض حكـايـة النفـزاوي ان تلك المـراة اسمهـا حمدونة. وتصف الحكاية جمالها الخارق وكان بهلول نفسه يخشى فتنتها عليه، وحين قالت: خذ ثمناً لثوبك فما هو ثمنه؟ قال: ثمنه الوصال. وتعيد عليه قولها: «تعرف هذا؟ فيقول: انـا اعرف خلق الله تعـالى به وحب النسـاء من شاني ولم يشتغل بهن احد مثلي» ثم قال لها: يامولاتي ان الناس تفرقت عقولهم وخواطرهم في اشغال الدنيا فهذا ياخذ وهذا يعطي وهذا يبيع وهذا يشتري الا انا ليس لي شغل اشتغل به الاّ حب الناعمات اشفي لهن الغليل» وانشد لها شعراً «فلمـا سمعت شعـره انحلّت» ثم عزمت عـلى تنفيذ رغبتـه فيهـا ورغبتها في الثوب معللة لنفسهـا الامر بـأنه مجنـون ولن يصدقه احد فيما يدّعي ثم استجابت له «فقـام عنها وتـرك الحلّة. فقالت الوصيفة: الم اقل لك ان بهلول رجل حازم فلا تقدري عليه، وان الناس يزعمون انهم يضحكون عليه وانه يضحـك عليهم فلم تقبلي قـولي. فقالت: اسكتي عني، وقـع ماوقع».

وبينما هما في ذلك الحـديث طرقت باب الدار وحـين فتحت الوصيفة الباب كان بهلول يقف امامها وحين سالته الوصيفة عن رغبته قال: «ناوليني شربة ماء» فاخـرجت له الاناء فشرب ثم القاه من يده فكسر واغلقت الوصيفة الباب فجلس خلف الباب وبقي جالساً حتى قدم الوزيـر الى داره فقال له: «مالي اراك هنـا يابهلول؟ فقـال: ياسيـدي جزت في طريقي من هنا فاخذني العطش فقـرعت الباب فخـرجت لي الوصيفة فناولتني اناء ماء فسقـط الاناء من يـدي فانكسر فاخذت مولاتي حمدونة الثوب الذي اعطاني مولانا الامير في حق الاناء. فقال لها: اخرجي له الحلّة. فخـرجت حمدونـة فقـالت: هكذا كـان يابهلول؟» ثم اعـطته الحلة فـاخـذهـا وانصرف[81].

(8) اما الحكاية الثالثة من اليوم العاشر فانها تشبه حكاية عـربية تـروى عن كرم حـاتم ورهافـة حسه واستعـداده للتضحية بروحه اذا ما ساله انسان اياها.

ففي حكاية الديكاميرون تروى الحكاية عن رجل اسمه ناثان وكان يعيش في كاثي وكان غنياً وكريماً فبنى قصراً على الطريق الذي يربط بين الشرق والغرب وكان يستضيف من يمرّ به ويكرمه ويطعمه حتى سمع اهل الشرق والغرب به. وكان رجل شاب آخر اسمه ميتريدانس له مثل غناه ولكنه لم يشتهر فحقد على ناثان واراد قتله وسافر اليه بهـذه النية، وحدث ان التقى به وهو لايعرفه وشرح ميتريدانس الغاية التي جاء لاجلها فيعده ناثان بانه سوف يقوده الى خصمه، وبعد أيام من الضيافة يرشده الى طريق في الغابة حيث يمكن

لميتريدانس ان يلتقي بناثان ثم يواجهه ناثان ويقول له بانه هو ناثان وانه صاحب مثواه طيلة هذه المدة فيشعر ميتريدانس بالخجل لما قابله به ناثان من كرم مع علمه بانه جاء لقتله فيعتذر له عن ذلك ثم يزوده ناثان بنصائحه في الحياة الكريمة التي تجلب له المجد والشهرة[٨٢].

والحكاية بهذا الهيكل الواضح رواية رويت عن حاتم الطائي في رواية شعبية يرويها سعدي الشاعر الشرقي في احد كتبه وهذه روايته:

«لاتقف عند هذه النكتة في امر حاتم (يقصد حكاية الفرس ورسول ملك الروم التي مرت بنا في هذا البحث) بل استمع واليك المزيد. على انني لا اعلم من الذي أفضىٰ اليّ بهذه القصة وذلك انه كان يوجد في اليمن احد الملوك وقد احتوى خزائن الاموال من الاغنياء ولم يكن له مثيل في تقسيم الخزائن حتى كان يطلق عليه (سحاب الكرم) وكانت يده تمطر الدراهم كما يمطر السحاب الماء الغزير. فكان كلما سمع اسم (حاتم) اصابه مس من جنون الغيرة ويقول: الى متى تشيرون بالحديث عن هذا المفلس الذي ليس لديه ملك ولا حكم ولا خزانة. وقد سمعت انه عقد مهرجاناً كبيراً ونثر الاموال في ذلك الحفل الكبير. وتناول بعضهم الحديث في شأن (حاتم) واتبعه آخر في الثناء عليه فاشار في نفسه جمرة الحسد، فعيّن احد رجاله الشجعان ليقوم باغتياله وقال: انه مادام (حاتم) حياً في عصري فلا يمكن ان يشتهر اسمي بالثناء والتمجيد فتوجه المكلّف باغتياله الى ارض (الطيّ) واعتزم ان ينجز أمر الملك بقتل هذا الشجاع الباسل.

وبينما هو في الطريق اذ التقى بفتى وآنس فيه المحبة والوفاء والطمأنينة. كان صبيح الوجه، كريم المحيّا، حلو اللسان. واقتاده الى مثوى الضيافة واكرمه واشفق عليه واحسن خدمته وقد أسرت حسناته قلب ذلك الشقي الجاهل بالعواقب. وفي الصباح جدد (حاتم) اليه الرجاء، مقبّلاً يده، ملتمساً ان يمدّ في البقاء عنده بضعة ايام.

فاجابه: انه من الصعب عليّ ان أطيل المقام لان لديّ واجباً مهماً. قال حاتم: اكشف عن سرّ مهمتك فاني كصديق مخلص مستعد ان ابذل روحي لأجلك!

قال الضيف: استمع ايها الفتى فاني اعلم ان الكريم الشجاع يطوي السرّ ويكتمه فقال: لعلك تعرف في هذه الارض من هو (حاتم) الذي ذاعت شهرته وحسنت سيرته وان ملك اليمن أمرني ان اعود اليه برأس حاتم ولكن - والاسى يغمر نفسي - لا ادري ماسبب العداوة بينهما! واني سأكون شاكراً لو ارشدتني الى مكانه ودللتني على عنوانه.

فعند ذلك ضحك الطائي سيد الكرام وقال: انني أنا حاتم بين يديك! أفصل هذا الرأس عن جسدي، ومن الخير لك ان تبدأ بذلك الساعة دون امهال، فعلّك لاتستطيع ذلك اذا طلع الصباح وربما نالك الأذى من ذلك. قال هذا واعدّ رأسه للسيف.

وماكاد حاتم يتم جملته حتى صاح الضيف واصابه كما يشبه الجنون وسقط على الارض بين يدي مضيفه يقبّل يده تارة ويقبّل تراب قدمه مرة اخرى. ورمى سيفه وكنانته بعيداً. ثم نهض على قدميه ويداه على صدره في أدب المطيع قائلاً: انني لو رميتك بالازهار والورود العطرة ماكنت رجلاً، وقبّله مرة اخرى بين عينيه وعانقه اعزازاً واكراماً وعاد من يومه الى ارض اليمن. وحين أبصره الملك تبين من حاله انه لم يصنع شيئاً. فقال له: أقبل واخبر ماوراءك من الانباء. ولماذا لم تعلق رأس حاتم في رباط صيدك؟ فلعل ذلك يرجع الى ان حاتم القوي الشجاع وثب عليك ولم تستطع لضعفك ان تغلبه. فقبّل الرجل الشجاع الارض بين يدي الملك وحيّاه تحية الملوك وقال:

ايها الملك العادل الحكيم، استمع منيّ نبأ (حاتم).

لقد رايت حاتماً فوجدته ذائع الشهرة، عاقلاً يجتذب القلوب، ذا وجه مضيء وقد وجدته بطلاً صاحب فكر ثاقب ووجدته في كرمه وشجاعته أعلى قدراً مني. لقد أحنت مكارمه ظهري واخضعت فضائله رأسي وقتلني بسيف الاحسان قبل ان اقتله بسيف العدوان.

واخذ يفصّل مالقيه به من البر والتكريم. ولما سمع الملك هذا اخذ بدوره يثني على كريم الطي وقدّم الى الرسول الجوائز والخلع. وقال: ان الكريم قد القى خاتمه على اسم (حاتم) والآن يتجلى امامي ما شهد به الناس له من الفضل والكرم له، لم يعد الحقيقة ولم يتجاوز الانصاف»[٨٣].

ومثل هذه الحكاية حكاية عربية اخرى تقارب هذه الحكاية من بعض الوجوه في كرم النفس العربية والحفاظ على العهود والاعتراف بالتقصير. «فقد قصّ ابراهيم ابن سليمان بن عبدالملك على السفاح بعد ان افضت الخلافة الى بني العباس الحكاية المؤثرة التالية:

قال له السفاح: «حدثني عمّا مرّ بك في اختفائك. قال: كنت يا امير المؤمنين مختفياً بالحيرة في منزل شارف على الصحراء فبينما انا على ظهر بيت اذ نظرت الى اعلام سود قد خرجت من الكوفة تريد الحيرة فوقع في روعي انها تريدني. فخرجت من الدار متنكراً حتى اتيت الكوفة ولا أعرف بها احداً اختفي عنده. فبقيت متلدداً فاذا انا بباب كبير ورحبة واسعة فدخلت فيها واذا رجل وسيم حسن الهيئة على فرس قد دخل الرحبة ومعه جماعة من غلمانه واتباعه فقال لي: من انت وما حاجتك؟ فقلت: رجل مستخف يخاف على دمه استجار بمنزلك. فادخلني منزله ثم صيّرني في حجرة تلي حرمه فكنت عنده في كل ما أحب من مطعم ومشرب وملبس ولا يسائلني عن شيء من حالي، الا انه يركب في كل يوم ركبة. فقلت له يوماً: أراك تدمن الركوب ففيم ذلك؟

فقال: ان ابراهيم بن سليمان قتل ابي صبراً وقد بلغني انه مستخف وانا أطلبه لأدرك منه ثاري. فكثر والله تعجّبي من ادبارنا اذ ساقني القدر الى حتفي في منزل من يطلب دمي وكرهت الحياة فسألت الرجل عن اسمه واسم أبيه فاخبرني، فعرفت ان الخبر صحيح، وانا كنت قتلت اباه صبرا. فقلت: ياهذا قد وجب عليّ حقك، ومن حقك عليّ ان ادلك على خصمك وأقرّب عليك الخطوة.

قال: وماذاك؟ قلت: انا ابراهيم بن سليمان قاتل ابيك. فخذ بثارك. فقال: اني لاحسبك رجلاً قد امضك الاختفاء فاحببت الموت. قلت: بل الحق ماقلت لك. انا قتلته يوم كذا وكذا بسبب كذا وكذا. فلما عرف صدقي أربد وجهه واحمرت عيناه واطرق ملياً ثم قال: اما انت فستلقى ابي فيأخذ بثأره منك واما انا فغير مخفر ذمتي. فاخرج عني. فلست آمن نفسي عليك بعدها. واعطاني الف دينار فلم آخذها وخرجت من عنده. فهذا أكرم رجل رأيته بعد أمير المؤمنين»[٨١].

(د) ـ حكايات كنتر بري لجوسر (١٣٤٢ ـ ١٤٠٠م):

كتبت حكايات كنتربري في حدود ١٣٨٧ وفي اربع وعشرين قصة، وقد ألمح الباحثون الى أثر حكايات الف ليلة وليلة في مادة الكتاب، وقد حاولت السيدة ناجية المراني الى اثارة تأثر حكايات كنتربري لجوسر بحكاية الاطار في الف ليلة وليلة وهي حكاية شهريار. ونخالف السيدة ناجية المراني نظراً لما انتهينا اليه في الكلام عن ترجمة الف ليلة وليلة بان الكتاب لم يترجم رغم انتقال عدد من حكاياته التي كانت حكايات مستقلة وصلت الى الاوربيين عن طريق ترجمتها او نقلها بالرواية الشفوية.

ولذلك فاننا نفترض ان حكاية الاطار قد افادها جوسر من خلال كتاب السندباد وترجمته الاوربية تاريخ حكماء روما السبعة فهي حقيقة أقرب الى المعقول لأن الكتاب كان من بين الكتب المتداولة بين مثقفي اوربا وكتّابها.

كما أشارت السيدة ناجية المراني والسيد كاظم سعدالدين الى أثر حكاية عربية في حكاية حامل صكوك الغفران، وافترضا اثر الحكاية الموجودة في كتاب الحيوان للدميري (ت ١٤٠٠م) المنقولة عن ابن سيده (ت ١٠٦٦م). ونرى ان الحكاية العربية التي أثرت في الحكاية الجوسرية هي الحكاية المنقولة عن الف ليلة وليلة كما أشار الى ذلك كاظم سعدالدين ايضاً[٨٢].

لقد درس السيد كاظم سعدالدين والسيدة ناجية المراني هذا الكتاب وقد بذلا جهداً محموداً في تثبيت أصول بعض الحكايات المروية عن الف ليلة وليلة.

(١) فان حكاية صاحب صكوك الغفران التي تدور حول الطمع ومكيدة الشركاء بعضهم لبعض حيث مات أحدهم مقتولاً بيد صديقيه ومات الصديقان مسمومين بطعام أعدّه القتيل لهما قبل قتله نسبتها المراني لحكاية في حياة الحيوان للدميري والأقرب الى الفرض العلمي ماأثبته السيد كاظم سعدالدين بأن الحكاية مأخوذة عن الف ليلة وليلة (الليلة ٣١٩) والحكاية في الواقع من الحكايات الهندية القديمة والتي انتقلت الى العرب وساحت حكايةً شعبية فظهرت في الحكايات الكورية الشعبية وفي الحكايات العراقية الشعبية ونظن ان المصدر الذي هيأ هذه الحكاية لجوسر الحكاية الموجودة في الف ليلة وليلة.

(٢) ـ اما (حكاية حامل دروع الفارس) فقد أثبت لها السيد كاظم سعدالدين حكاية في الف ليلة وليلة مصدراً. وعنوان الحكاية في المصدر العربي حكاية الحكماء اصحاب الطاووس والبوق والفرس (الليلة ٣٥٧) من كتاب الف ليلة وليلة، ويضيف السيد كاظم سعدالدين اليها مصدر آخر وهو حكاية الشاهينة في قصة تاج الملوك والاميرة دنيا المروية في الف ليلة وليلة ايضا (الليلة ٣٦٤) ويرى ان لها شبهاً بحكاية

اخرى عنوانها: حكاية أردشير وحكاية حياة النفوس في الف ليلة وليلة (الليلة ٢٥٥)[٨٦].

ويمكن ان نضيف مصادر عربية اخرى على بعض جزئيات الحكايات لم يكن الباحثان قد سبقا اليها. فمثلاً ان جزءاً من حكاية الطحان يعتمد على نادرة عربية رويت في كتاب البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي وعلى مثل عربي جاهلي روي في كتب الامثال.

يلخص السيد كاظم سعد الدين حكاية الطحان في هذا الجزء بمايلي:

«كان (ابسالون) قد سمع ان النجار كان بعيداً عن المدينة فتسلل ووقف تحت شباك (اليسن) وتوسل اليها بطلب قبلة. فقالت: له: هيا اغرب عني فلا يمكن ان امنحك أية قبلة. فتوسل اليها فخشيت ان يوقظ الجيران فوافقت على ان تعطيه قبلة وقررت ان تضحك على هذا الشاب المزعج فادارت له ظهرها في الكلام خارج الشباك وقبلها ولكنه اكتشف اللعبة فذهب غاضباً وقد بيّت امراً للانتقام وذهب الى بيت الحداد واستعار مسماراً شديد الحرارة وعاد الى بيت النجار يطلب قبلة اخرى فوجد (نيكولاس) حبيب ابسالون الذي كان معها في البيت الحيلة لطيفة فاخرج ظهره واطلق عليه الريح فجفل (ابسالون) غير انه استعاد نفسه وكوى مؤخرة نيكولاس الذي صاح: النجدة! الماء! النجدة!»[٨٧].

وكما قلنا ان هذا الجزء من الحكاية مستعار من مثل عربي في كتب الامثال ومن نادرة عباسية ركّب منها جوسر هذا المشهد الصغير الضاحك.

(٣) ـ اما في حكاية التاجر فان جوسر يعتمد على جزء من حكاية في الديكاميرون وهي الحكاية التاسعة من اليوم السابع حيث يريد فيروس ان ينال بليديا اما زوجها نيكوستراتوس. وقد اخطأ كاظم سعد الدين حين افترض انها تشبه حكاية اميتو لبوكاشيو[٨٨].

الا ان قدرة الابداع عند بوكاشيو كانت أكثر من ابداع جوسر. كما ان بوكاشيو قد التزم بالمصدر العربي. وحاول جوسر ان يبدل في ذلك بحيث جعل الزوجة (مي) تقود زوجها (جنيوري) الاعمى الى أصل شجرة يختفي فيها حبيبها (دميان) وتسلقت الزوجة الشجرة بحجة قطف الثمار وهي في الواقع تسلقت الشجرة لتلتقي بدميان هناك. ويعود بصر الرجل الاعمى فيراهما على ذلك الحال وحين يحتج على ذلك التصرف تبرر زوجته وهمه ببصره الضعيف المشوش الذي عاد اليه وبسبب شدة الضوء الذي لايجعله يبصر ماحوله جيداً[٨٩].

ونجد ان البون شاسعاً بين طرافة الحكاية العربية وحكاية بوكاشيو وبين هذه الحكاية المتكلفة المفتعلة التي شوهت الاصل الذي أخذت عنه.

(٤) ـ آثار القرن السادس عشر:

حياة لارساريو دي تورمس وحظوظه ومحنه:

قصة نشرت عام ١٥٥٤م.

اختلف الباحثون في اثر أدب المقامات فيما يسمى بقصص الشطار، وممن يظن بهذا التاثر البروفسور كب[٩٠].

ورأى الاستاذ بالنثيا المستشرق الاسباني مثل هذا الرأي حتى يكاد يقارب الجزم، اذ قال: «وانه مما يستلفت الذهن ويدعو الى الدهشة ذلك الشبه العظيم بين هذا الأثر الادبي وذلك الطراز المعروف في أدبنا الاسباني باسم قصص الصعاليك وهو موضوع جدير بالدراسة»[٩١].

ولكن الدكتور يوسف نور عوض ينكر أي أثر للمقامات، فهو يوضح رأي بالنثيا بقوله: «بانه يشير الى علاقة شبه بين فن المقامة وقصص الشطار، ولكنه يذكر أي تاثير مباشر بين الفنين ولايحقق ذلك حتى يقنعنا برأيه، وقد يتحمس الدكتور محمد غنيمي هلال لهذا الرأي واعتمده كرأي مسلّم به من غير تحقيق»[٩٢].

ويبدو ان الدكتور يوسف نور عوض لم يدرك من الادب المقارن الّا التاثير الحرفي الذي يشبه الترجمة، فهو لايريد ان يعترف باثر النمط والسلوك والفكر وانما يريد ان يرى أثر الشكل بارزاً على الأثر المقلد وهذا أمر يكاد يكون مستحيلاً. فاين هو الشبه بين اسلوب دانتي واسلوب القرآن؟ وهل يطلب من بوكاشيو أو جوسر او خوان مانويل ان يكون اسلوبهم خاضعاً لتركيب الجملة العربية حتى يمكن ان نجزم بالشبه.

ويرى ان النزعة الى النقد الاجتماعي وهجاء المجتمع ميل انساني وان المقامة تعتمد في الاساس على البلاغة العربية وانها تقوم على حبكة مفردة. ونسي الدكتور يوسف نور عوض ان حكايات المقامات المفردة وضعت في الاساس

لتؤدي رسم شخصية بدأت شريرة وانتهت الى التوبة[٩٣].

وقد نسي ان المضامين يجب ان تحكم بتاريخ ظهورها في أدب ما، وانتقالها الى أدب آخر، فان التسلسل التاريخي في ظهور هذه المضامين الهجائية في الادب الاوربي التي كانت تعشش في حكايات الرعاة والحب المثالي كانت تالية لظهورها في الادب العربي!

واذا أخذنا باحكام الدكتور يوسف عوض فمعنى هذا اننا نلغي جزءاً كبيراً من مناهج الادب المقارن التي تعتمد على انتقال المضامين والانماط والسلوك والمذاهب الادبية والموضوعات الشعرية...الخ.

ولم يكن الدكتور غنيمي هلال مبالغاً حين أكد هذا التأثر في كتابيه:

«الادب المقارن» و«النماذج الانسانية في الدراسات المقارنة».

ويعطي غنيمي هلال سمة قصص الشطار الذي ظهر في اوربا في القرنين السادس عشر والسابع عشر بمايلي:

«وفي القرن السادس عشر والسابع عشر في اوربا، وجد جنس جديد من القصص خطأ بالقصة خطوات نحو الواقع هو مانطلق عليه قصص الشطار، ووجد اول ماوجد في اسبانيا وهو قصص العادات والتقاليد للطبقات الدنيا في المجتمع وتسمى بالاسبانية Picaresca وتختص بان المغامرات فيها يحكيها المؤلف عن لسانه كانها حدثت له وهي ذات صبغة هجائية للمجتمع ومن فيه، ويسافر فيها المؤلف على غير منهج في سفره وحياته فقيرة بائسة يحياها على هامش المجتمع ويظل ينتقل بين طبقاته ليكسب قوته»[٩٤].

ويشير الى أثرها في قصة (حياة لاساريو دي تورمس وحظوظه ومحنه) ويقول عن القصة:

«تنبع من واقع الحياة في الطبقات الدنيا وتصفها كما يمليها منطق الغرائز الصريح وهي معارضة تامة لقصص الرعاة.. وتسير على نقيضها لانها تصف واقعاً لا مثالية فيه ولا أمل»[٩٥]

ويرى غنيمي ان «النموذج» لشخصية أبي زيد السروجي قد أثر في كثير من الآداب الاوربية وقد قدمه الادب العربي جاهزاً الى الآداب الاوربية[٩٦].

ونرى أن أثر هذا النمط وظهوره في المقامات وانتقاله الى اوربا قد أثر على الادب الاوربي ودفع به الى استخدام النثر واستحداث الرواية بديلاً للملحمة والمسرحية الشعرية لان واقعية الحدث تجد في النثر مجالاً رحباً.

وان صراحة الصورة العربية في العلاقات الانسانية قد دفعت بالادباء الاوربيين الى تبني النظرة الواقعية في الحياة والادب.

واننا نلمح بعض المؤثرات الجزئية العربية في حوار هذه الرواية. فان بعض اجزاء الحوار في الرواية مقتطفة من حكايات عربية ونوادر معروفة وهذا دليل تأثر قد يرفد التأثر بالنمط العربي ذاته في المقامات او في قصص المعدمين والفقراء.

ونقارن بين مقطع من قصة «لاساريو دي تورمس» وبين حكاية عربية وردت في كتب الادب.

جاء في الرواية الاسبانية في مشهد يتقدم الخادم من سيده لاهثاً وهو يركض وقال له:

- «تعال الى جانبي خلف الباب كي نمنعهم من الدخول لانهم سياتون الى هنا بميّت. فأجاب: كيف؟ ميّت؟ فقلت: التقيت به هنا في الشارع تتبعه امرأة وهي تقول: ياالله، الى اين يحملونك؟ يالزوجي العزيز. يسيرون بك الى المنزل الكئيب المظلم. المنزل الذي لاطعام فيه ولاشراب. فهم في طريقهم الينا بهذا الميت ياسيدي. وحين فهم سيدي ماأقول، انفجر ضاحكاً في عنف حتى ظل لا يستطيع الكلام فترة طويلة من فرط ما ضحك»[٩٧].

وهذا النص الذي يمثل جزءاً من حوار الرواية، انما هو نص منقول حرفياً من نادرة عربية ذكرت في كتب الادب العربي. وهذا هو نص النادرة العربية:

«قال عثمان بن دراج الطفيلي: مرت بنا جنازة يوماً ومعي ابني وفي الجنازة امرأة تبكي وتقول: الآن يذهبون بك الى بيت لافراش فيه ولا غطاء ولا وطاء ولا خبز ولا ماء. فقال ابني: ياابي الى بيتنا والله يذهبون»[٩٨].

(٥) ـ آثار القرن السابع عشر:

(أ) حكايات لافونتين (١٦٢١ ـ ١٦٩٥):

لانشك في ان حكايات الحيوان قد ظهرت في سومر وبابل قبل ظهورها في اي مكان آخر في الآداب العالمية، وقد ظهر مؤخراً أثر حكاية بابلية سومرية في خرافات ايسوب. فقد اقتبس حكاية (الفيل والبعوضة) البابلية بعنوان «الذبابة والثور» والتي ظهرت عند فيدراس بعنوان «الجمل

والذبابة»[99] .

وظهرت حكايات الحيوان او الاشجار بعد ذلك في مصر (حوالي ق ١٢) ثم في التوراة (حوالي ق ٨) ثم عند هـزيود (القرن الثامن ق.م.) وايسوب (القرن السادس ق.م.).

وتـرجم كليلة ودمنة عن الهـنـديـة في حـدود القـرن السادس الميلادي، ثم ترجم الى العربية في حدود القرن الثامن الميلادي.

ويبدو ان كثيراً مما أضيف الى ايسوب لم يكن إلا ادباً شرقياً من الشرق الاوسط أخذ في فترات الاتصال مابين القرن التاسع الميلادي والقرن الرابع عشر. والمعروف انه لاتوجد مخطوطة قديمة لخرافات ايسوب، وان كل ماهو موجود يقوم على مخطوطات كتبت خلال فترة الاتصال بالحضارة العربية. وقد سجّل بعض الباحثين الغربيين ذلك:

«تحتـوي النسخ المعـاصرة لحكـايات ايسـوب على حكايات ذات أصـل شرقي والكثـير منها مـوجود في كتـاب القصص الهندية (البنشاتانترا). بعض هذه الحكايات دخل اوربا في العصور الوسطى. انه أمر يدعو للحيرة فيما اذا كان التأثير الشرقي موجوداً في الحكاية اليونانية منذ البداية على الرغم من ذكر المصادر الاجنبية من قبل الكتاب اليونان من حين لآخر عند ذكر بعض الحكايات»[100].

ولهـذا يمكن ان نجـزم بشيء من التـأكيـد ان بعض حكايات ايسوب التي أخذهـا عنه لافـونتين هي من أصـل شرقي عربي. ولذلك فمن الممكن ان نصنف مصادر حكايات لافونتين العربية كمايلي:

١ ـ حكـايات اخـذها عن ايسـوب وقـد اضيفت الى ايسوب عن مصادر عربية.

٢ ـ حكايات اخذها عن كليلة ودمنة وقد اعترف نفسه بذلك وسجل الباحثون ذلك ايضاً.

٣ ـ حكـايات اخـذها سمـاعاً او تـرجمـة عن الادب العـربي مباشـرة وهي من الحكايـات المتأخـرة والتي لم تـرد في حكايـات ايسـوب ولا في كليلة ودمنة ولكن أصولها توجد في الادب العربي.

١ ـ مصادر الحكايات التي اخذها عن ايسوب ولها جذر في الادب العربي القديم، ومنها الحكايات التالية:

حكاية الدب والحمل[101].

حكاية الديك والثعلب[102].

حكاية الطحان وابنه والحمار[103] .

حكاية الثعلب والتيس[104]

حكاية الذئب واللقلق[105]

حكاية الشيخ وابنائه الثلاثة[106]

حكاية الافعى والمبرد[107] .

حكاية القروية وجرة الحليب[108].

حكاية الاسد والذئب والثعلب[109].

وفي سبيل معرفة أصل الحكـاية عنـد ايسوب فـاننا نـوصي القـارىء بـالعـودة الى كتـابنـا قصص الحيـوان وهوامشه.

٢ ـ حكايات أخذها من كليلة ودمنة :

وقد ذكر غنيمي هلال ان لافونتين قد اقتبس من كليلة ودمنة عشرين حكاية وقد أدخلها في الجزء الثاني من حكاياته وقال:

«غير اني أقول اعترافاً بالجميل أني مدين في اكثرهـا للحكيم الهندي بلباي الذي تـرجم كتابـه الى كل اللغـات» (ويقصد به بيدبا في كليلة ودمنة) وقد نقل عنه الباحثون هذا الرقم[110] .

والغريب انه لم يقم أي باحث بجرد هذه الحكايـات ومقابلتها الى اليوم. وقد حاولت ليلى حسن، ولكنهـا اكتفت بضرب مثلين لهذا الاقتباس شمل ثلاث حكايـات من كليلة ودمنة.

فان حكاية «الحيوانات المرضى بالطاعون» مؤلفة من حكايتين من كليلة ودمنة: حكاية اللبوة التي قتـل الاسود شبليها، وحكاية السبع المريض والذئب والثعلب والغراب والجمل[111] .

وحكاية «النحلة واليمامة» الماخوذة عن حكاية عربية بعنوان «الظبي وحبائل القناص وقوة الائتلاف» وتحتـاج الحكايات التي اقتبسها لافونتين من كليلة ودمنة الى دراسة مستقلة قائمة بذاتها[112] .

٣ ـ حكاية عربية مسموعة او مترجمة:

وهذا جانب آخر من الأثر العربي في حكايات لافونتين لم يلتفت اليه الباحثون، وعلينا هنا ان ننبه عليه ونعطي له

بعض الامثلة عسى ان يتجرد له باحث ليكتب عنه كتاباً مستقلاً.

ففي احدى حكايات لافونتين التي اسماها المترجم «الماجن والاسماك تحكي حكاية رجل دعي الى الطعام وكانت المأدبة لاتحوي الا على السمك، وكان السمك صغاراً وكباراً، وقدم أمامه السمك الصغار فاقترح ان يقرّب منه «السمك الكبار ليسأله عن مصير صديق له ابحر في مركب الى بلاد الهند، لأن هذه الاسماك الصغيرة حديثة المولد»[113].

والحكاية مما يقع في كتب الادب العربي، وتروى عن أشعب الطماع، وقد نقلها في مختارات «مجاني الادب» الاب لويس شيخو. وهذه هي الحكاية:

«بينا قوم جلوس عند رجل من أهل المدينة يأكلون عنده حيتاناً إذ استأذن عليهم اشعب. فقال احدهم: ان من شأن أشعب البسط الى أجَلّ الطعام، فاجعلوا كبار هذه الحيتان في قصعة بناحية ويأكل معنا الصغار، ففعلوا وأذن له. فقالوا له: كيف رأيك في الحيتان؟ فقال: ان لي عليها احرداً شديداً وحنقاً لأن أبي مات في البحر وأكلته الحيتان. وقالوا له: فدونك خذ بثأر ابيك. فجلس ومدّ يده الى حوت منها صغير ثم وضعه عند أذنه وقد نظر الى القصعة التي فيها الحيتان في زاوية المجلس، فقال: أتدرون ماذا يقول لي هذا الحوت؟ قالوا: لا. قال: انه يقول انه لم يحضر موت أبي ولا أدركه لأن سنّه يصغر عن ذلك. ولكن قال لي: عليك بتلك الكبار التي في زاوية البيت فهي أدركت اباك واكلته»[114].

ومن هذه الحكايات التي وصلت لافونتين عن طريق السماع او الترجمة المباشرة من اللغة العربية حكاية «الشيخ والفتيان الثلاثة» حيث سأل ثلاثة فتيان رجلاً كبيراً لماذا يعمل في الحقل ويزرع وهو قد قارب الفناء والموت؟ فقال لهم: اني اعمل مادمت حياً لأني قد اكون آخر من يموت منكم وانتم تموتون قبلي[115].

وتروى الحكاية في الادب العربي عن ملك من ملوك الشرق وقف على فلاح يزرع نخلاً فقال له: «ايها الشيخ اتؤمل ان تاكل من تمر هذا النخل وهو لايحمل الاّ بعد سنين كثيرة، وأنت قد فنى عمرك؟ فأجابه: «ايها الملك غرسوا واكلنا وغرسنا فياكلون»[116].

ولا نشك في ان ترجمة حكايات لافونتين ترجمة كاملة الى اللغة العربية يجعل امر المقارنة اكثر سهولة ويسراً ويفتح الباب واسعاً اما الباحث العربي المقارن.

(ب) النقادة: بلناثر جراثيان (١٦٠١ ـ ١٦٥٨) :

ان رواية النقادة Criticon صدر في ثلاثة اجزاء:

الجزء الاول - في ربيع الطفولة، صدر عام ١٦٥١م.

الجزء الثاني - في خريف عهد الرجولة صدر عام ١٦٥٣م.

الجزء الثالث - في شتاء الشيخوخة، صدر عام ١٦٥٧م .

وقد ذكر الدارسون انها من الآثار التي عكست التأثر بقصة حي بن يقظان لابن طفيل.

ولعل الجزء الاول هو الشبيه لحي بن يقظان، حيث ان بطل الرواية كريتيلو Critilo ينجو من الغرق ويسبح الى ساحل جزيرة سانتا الينا وكان فيلسوفاً عارفاً وهناك يلتقي بالفتى اندرينيو Andrenio الذي كان يعيش في الجزيرة عيشة طبيعية ويسكن في أحد الكهوف ولايعرف له أباً ولا يتكلم لغة فعلمه كريتيلو اللغة وتوجّه به الى اسبانيا بعد أن حذره من الناس، وكانت سيرة الفتى تغلب عليها الغريزة وسيرة كريتيلو يغلب عليها العقل ويتعشق الفتى فالسنيرينا Falsirena وتكون تلك مناسبة لكي يصدر الفيلسوف احكامه القاسية على المراة. وبعد ذلك يغادر الرجلان مدريد.

ويرى الدكتور غنيمي هلال ان الجزء الاول من الحكاية يشابه قصة حي بن يقظان، ولكن يجهل كيفية التأثر، ولكنه مع ذلك لايمكن ان يكون هذا التشابه مجرد صدفة. ويفترض انه اطلع عليها بطريق المشافهة او باللغة العبرية. ويرى غارسياغوميس ان قصة بن الطفيل وقصة بلتاسر جراثيان كلاهما متأثر بمخطوطة عربية عنوانها: قصة ذي القرنين وحكاية الصنم وابنته «التي كانت قد اصبحت قصة شعبية في عهد مؤلف الرواية».

ويرى غنيمي هلال ان التشابه بين قصة حي بن يقظان والنقادة لايعتمد على الغالب القصصي فقط، وانما يكون التشابه في الرمز الذي تدور عليه الحكاية . وان قصة «ذي القرنين وحكاية الصنم» لاتحوي على هذا الرمز كما انه لايوجد دليل على كون هذه الحكاية سابقة لقصة حي بن يقظان وبذلك يكون دليل تأثر جراثيان بابن الطفيل هو الارجح في الموازنة[117].

(٦) ـ آثار القرن الثامن عشر:

(أ) قصة روبنسن كروزو: دانيال ديفو (١٦٦٠ ـ ١٧٣١م):

كتبت قصة روبنسن كروزو عام ١٧١٩م وبعد ترجمة حي بن يقظان الى اللاتينية عام ١٦٧١م وهي أول ترجمة اوربية، وقد نشرت مع النص العربي، وقد ترجمها بوكوك. ويرى كب ان الرواية الانكليزية متاثرة بالف ليلة وليلة[١١٨].

اما عمر فروخ فيرى ان الرواية متاثرة بقصة حي بن يقظان[١١٩].

وقد أفرد لدراسة الروايتين حسن محمود عباس كتاباً بعنوان «حي بن يقظان وروبنسن كروزو» وقد نشر في بيروت عام ١٩٨٣ كما ان الباحثة نوال حسين قد درست حي بن يقظان ورواية روبنسون كروزو في رسالة ماجستير جامعية.

وكتب مدني صالح كتاباً بعنوان ابن طفيل، قضايا ومواقف ومازال الأمر بين الترجيح والنفي، وان كان ميل أغلب الباحثين العرب الى وجود مثل هذا الشبه والتاثر. ولقد لخصنا ماطرحه الاستاذ حسن محمود في كتابنا «أثر الادب العربي في تراث العالم».

(ب) رحلات كوليفر: جونثان سويفت (١٦٦٧ ـ ١٧٤٥م):

ان الاشارة الوحيدة عن وجود هذا التاثر بالتراث العربي هي إشارة بروفسور كب الذي قال لولا الف ليلة وليلة لم تكن رواية روبنسن كروزو ولاكتاب رحلات جوليفر[١٢٠].

وهو في ذلك يثير تحدي الباحثين الى بحث جديد لموضوع بكر يجب أن ينتبه اليه المقارنون العرب.

(ج) أميل: جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م):

كتبت قصة «اميل» عام ١٧٦٢م وهي تحول التنشاة الطبيعية لأميل حيث ينمو نمواً طبيعياً بعيداً عن الحضارة ومفاسدها حتى يصل سن الرشد والزواج.

ويرى عمر فروخ في قصة أميل التربوية صورة متاثرة برواية ابن طفيل دون ان يجري الكاتب اية مقارنات جادة، والفرض الذي يفرضه الدكتور عمر فروخ يستحق التامل والدراسة[١٢١].

(د) أشعار فيلند القصصية:

لقد حاول الدكتور بدوي تسجيل أثر الف ليلة وليلة في أشعار فيلند (١٧٣٣ ـ ١٨١٣م) فان تاثره في الف ليلة وليلة كان في القرن الثامن عشر. ففي سنة ١٧٧٦م نظم قصيدة بعنوان «حكاية الشتاء» وقد ذكر الف ليلة وليلة مصدراً لها. وهي ماخوذة عن حكاية «الصياد والعفريت»[١٢٢].

وفي سنة ١٧٧٧م نظم قصيدة «الشاه لولو او الحق الالهي لصاحب السلطان حكاية شرقية»، ومصدرها حكاية (دوبان) في الف ليلة وليلة[١٢٣].

وقصيدة اخرى قصصية بعنوان «عنقاء جبل ق» ماخوذة من الف ليلة وليلة ايضاً[١٢٤].

(هـ) اشعار شلر القصصية:

على الرغم من وفاة شلر في ١٨٠٥م فان أغلب نتاجه كان في القرن الثامن عشر. ومن أشعاره القصصية قصيدة لشيلر بعنوان «الرهن» او «الضمان» وهي ماخوذة عن التراث العربي الذي يروي قصة النعمان في يوم البؤس والنعيم ومصدرها المستطرف للابشيهي[١٢٥].

ومن قصصه الشعري قصة «الذهاب الى مصهر الحداد». وقد اثبت الباحثون بان أصلها قصة «احمد اليتيم» في الف ليلة وليلة[١٢٦]. ويمكن ان نضيف بانها تشبه قصة المعتصم والاعرابي المذكورة في الابشيهي والتي قابلناها مع قصة من قصص بوكاشيو في الديكاميرون.

(و) ويذكر د. بدوي اسطورة المانية حول فردريك الاكبر مع «هان سوسي» صاحب الطاحونة:

في القرن الثامن عشر في حدود ١٧٤٥م وقد أخذت عن قصة عربية عن احد الملوك الذي بنى قصره وكان سوره غير مستقيم لأن امراة عجوز رفضت بيع بيتها الذي كان يلاصق قصر الملك. ولم يذكر بدوي مصدر الاسطورة في الادب الالماني، الا انه ذكر ان كرستوفورس ليمان (ت ١٦٣٨م) قد ترجمها. ومن هنا عرفت في اوربا وشاعت في القرن الثامن عشر[١٢٧].

(٧) آثار القرن التاسع عشر:

(أ) اشعار الشاعر الالماني بلاتن (١٧٩٦ ـ ١٨٢٥):

نظم الشاعر الالماني قصيدة قصصية بعنوان: «في الليل تهمس الريح على ضفاف نهر بوزنتو».

وحكاية القصيدة تشبه قصة دفن زيد بن علي المذكورة في مروج الذهب، وما ذكر عن ملك الخزر في معجم البلدان[١٢٨].

(ب) حكايات الأخوين جُرم:

جمع الاخوان يعقوب جُرم (١٧٨٥ - ١٨٦٣م)

وفلهلم جُرم (١٧٨٦ - ١٨٥٩م) حكايات منزلية.

وطبع الجزء الاول من الحكايات في ١٨١٢م والجزء الثاني في ١٨١٥م وكان مجموع الحكايات ١٦١ حكاية، ولكن بلغ مجموعها في الطبعة السابعة ٢٠١ حكاية.

وقرر كولر ومجموعة الباحثين معه ان اصول عدد كبير من الحكايات يعود الى مصادر عربية، وحيث ان عدداً منها يعود الى حكايات الف ليلة وليلة. فقد افترض الباحثون وجود ترجمة اسبانية قديمة وجدت منذ القرن الثالث عشر وان هذه القصص المكتوبة سرعان ما صارت حكايات شعبية انتشرت في ارجاء اوربا وفي المانيا بالذات حيث تمكن الاخوان جرم من التقاطها.

وقد حدد الباحثون بعض هذه الحكايات التي تعود الى الف ليلة وليلة، ومنها:

حكاية الصياد وزوجته (رقم ١٩).

حكاية الماكر وسيده (رقم ٦٨).

حكاية ستة يذرعون الدنيا (رقم ٧١).

حكاية جبل الذهب (رقم ٩٢).

حكاية الطيور الثلاثة (رقم ٩٦).

حكاية عين الحياة (رقم ٩٧).

حكاية الروح في الزجاجة (رقم ٩٩).

حكاية جبل سملي (رقم ١٤٢) اخذت من حكاية علي بابا[٢٩].

(ج) ويذكر د. بدوي اسطورة حول الامبراطور فردريك الثاني ملك صقلية: واختفائه وتشبه مايعتقد الكيسانية في محمد بن الحنفية[٣٠].

(د) أثر مضامين الكتب العربية المترجمة في الادب الاوربي:

وفي القرن التاسع عشر حين ظهرت المذاهب الادبية ونضج الادب الاوربي لم يكن الاقتباس المباشر او النقل او الترجمة المباشرة هو هدف الكاتب، واصبح التأثر في محاولة تقليد الف ليلة وليلة في صياغة قصص وحكايات مماثلة في الاجواء ولكن ليس لها نفس السحر او القوة او الاصالة او الديمومة، وقد اختفت أغلب هذه الاعمال وملفت والأهم من ذلك تأثر الشعراء بالمضامين العربية وبالاجواء السحرية والخيال المبدع في كتاب الف ليلة وليلة او غيره من الآثار كالشعر الجاهلي المترجم والقرآن الكريم.

ويمكن ان نعطي بعض المصادر العربية او الاجنبية التي أشارت الى هذا النوع من التأثر.

يمكن للقارىء مراجعة النماذج الشعرية المنتقاة في الكتاب القيم «الوقوع في دائرة السحر - الف ليلة وليلة في النقد الادبي الانكليزي ١٧٠٤ - ١٩١٠، الكويت ١٩٨٢ للدكتور محسن الموسوي، والادب المقارن في ضوء الف ليلة وليلة للدكتور صفاء خلوصي (الموسوعة الصغيرة ١٨٩ بغداد ١٤٠٦هـ/١٩٨٦) ودراسات في الادب المقارن التطبيقي للدكتور داود سلوم. بغداد ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، وكتاب أثر الادب العربي في تراث العالم للدكتور داود سلوم. بغداد ١٩٨٧، وكتاب:

Oriental Influences in English Literature of the ninteenth century, Heideiberg تأليف السيدة Mariee de Meester ويمكن ان يضاف الى هذه الكتب كتاب: Tennyson,s idea of woman, (Eastern in con- temporay influences) للباحثة ايمي البرت سكويره والكتاب رسالة جامعية لما تطبع.

ففي هذه الآثار مايكفي للتدليل على حدوث هذا التأثر بتقليد الآثار العربية او اقتباس مضامين الآثار العربية.

أ - المصادر:

١ - آثار البلاد واخبار العباد: القزويني.

٢ - اخبار جحا: تحقيق عبدالستار فراج. القاهرة، ط٢ - د.ت.

٣ - الف ليلة وليلة. المكتبة الشعبية - بيروت - د.ت.

٤ - البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي (٣١٠ - ٤١٤هـ) تحقيق: ابراهيم الكيلاني - دمشق (المقدمة ١٩٦٤).

٥ - حي بن يقظان لابن طفيل. تقديم: د. فاروق سعيد، ط٤ - بيروت ١٩٨٣.

٦ - الروض العاطر في نزهة الخاطر للعلامة الشيخ سيدي محمد النفزاوي، د.ت (ودون ذكر مكان الطبع).

٧ - شرح مقامات الحريري لابي العباس الشريشي

(ت ٦٢٠هـ) تحقيق عبدالمنعم الخفاجي ـ القاهرة ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م.
٨ ـ كتاب اخبار الاذكياء لابن الجوزي ـ بيروت ط٣ ـ ١٩٧٩ .
٩ ـ كتاب الحمقى والمغفلين لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) تحقيق علي الخاقاني ـ بغداد ١٣٨٦هـ/١٩٧٦.
١٠ ـ كليلة ودمنة لعبدالله بن المقفع. تقديم: د. فاروق سعد ـ بيروت ١٩٧٩ .
١١ ـ مجمع الامثال لابي الفضل احمد بن محمد النيسابوري الميداني (ت ٥١٨هـ) تحقيق: محيي الدين عبدالحميد ـ بيروت ١٣٧٤هـ/١٩٥٥.
١٢ ـ مروج الذهب للمسعودي (ت ٣٤٦هـ) تحقيق: محيي الدين عبدالحميد ـ القاهرة ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م.
١٣ ـ المستجاد من فعلات الاجواد لابي علي المحسن بن علي التنوخي. تحقيق: محمد كرد علي ـ دمشق ١٩٧٠.
١٤ ـ المستطرف: للابشيهي ـ القاهرة د.ت.
١٥ ـ معجم البلدان: ياقوت الحموي ـ بيروت (انظر مادة: خزروسوس).
١٦ ـ مقالات الاسلاميين للاشعري ـ القاهرة ١٩٥٠ .

ب ـ المراجع

١٧ ـ ابن طفيل وقصة حي بن يقظان: د. عمر فروخ ـ بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
١٨ ـ آثار عربية في حكايات كنتر بري: ناجية المراني ـ الكويت ١٩٨١ .
١٩ ـ أثر الادب العربي في تراث العالم: د. داود سلوم ـ بغداد ١٩٨٧.
٢٠ ـ الأثر العربي في الفكر اليهودي للدكتور ابراهيم موسى هنداوي ـ القاهرة ١٩٦٢ .
٢١ ـ الادب المقارن: محمد غنيمي هلال. ط٣ ـ القاهرة ١٩٦٢.
٢٢ ـ الادب المقارن في ضوء الف ليلة وليلة: د. صفاء خلوصي. الموسوعة الصغيرة ١٨٩ ـ بغداد ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٢٣ ـ الاعلام الخمسة للشعر الاسلام، جمع وترجمة محمد حسن الاعظمي والصاوي علي شعلان. تحقيق: د. مصطفى غالب ـ بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
٢٤ ـ الف ليلة وليلة: د. سهير القلماوي ـ القاهرة ١٩٧٦.
٢٥ ـ تاثير الثقافة الاسلامية في الكوميديا الالهية لدانتي. د. صلاح فضل، دار المعارف ـ القاهرة ط١ ـ ١٩٨٠.
٢٦ ـ جمهرة الامثال البغدادية : عبدالرحمن التكريتي ـ بغداد. ١٣٩١هـ/١٩٧١.
٢٧ ـ حديث السندباد القديم : حسين فوزي ـ بيروت ١٩٧٧.
٢٨ ـ الحكاية الشعبية العراقية: كاظم سعدالدين ـ بغداد ١٩٧٩.
٢٩ ـ حكايات من الفولكلور المغربي جمع يسرى شاكر ـ الدار البيضاء ط٢ ـ ١٩٨٥.
٣٠ ـ حكايات كنتربري : كاظم سعدالدين. الموسوعة الصغيرة. العدد ١٢٦ ـ بغداد ١٩٨٢.
٣١ ـ الحكاية والانسان: يوسف امين قصير . بغداد ١٩٨١ .
٣٢ ـ حي بن يقظان وروبنسون كروزو: حسين محمود عباس ـ بيروت ١٩٨٣ .
٣٣ ـ دور الادب المقارن في توجيه دراسات الادب العربي المعاصر د. محمد غنيمي هلال ـ القاهرة ١٩٦٢/١٩٦١.
٣٤ ـ دور العرب في تكوين الفكر الاوربي د. عبدالرحمن بدوي ـ بيروت ط٣ ـ ١٩٧٩.
٣٥ ـ راي في المقامات: د. عبدالرحمن ياغي. المكتب التجاري للطباعة والنشر ـ بيروت ١٩٦٩.
٣٦ ـ فن المقامات بين المشرق والمغرب: د. يوسف نور عوض ـ بيروت ١٩٧٩ .
٣٧ ـ قصص الحيوان في الادب العربي القديم د. داود سلوم ـ بغداد ١٩٧٩ .
٣٨ ـ كليلة ودمنة في الادب العربي (دراسة مقارنة): ليلى حسن سعدالدين ـ دمشق. د.ت .
٣٩ ـ مجاني الادب في حدائق العرب: الاب لويس شيخو ـ بيروت ١٩٥٤ .
٤٠ ـ المقامة: د. شوقي شيف. دار المعارف ـ القاهرة ط٢ ١٩٦٤.
٤١ ـ مقدمة في ادب العراق القديم. طه باقر ـ بغداد ١٩٧٦ .

٤٢ ـ النظرية والتطبيق في الادب المقارن : الدكتور ابراهيم عبدالرحمن محمد . دار العودة ـ بيروت ١٩٨٢
٤٣ ـ النماذج الانسانية في الدراسات الادبية المقارنة. د.محمد غنيمي هلال ـ القاهرة د.ت.
٤٤ ـ نوادر جحا الكبرى: ترجمها عن التركية واضاف اليها كثيراً مما عثر عليه في التركية والعربية حكمت بك شريف ط٦. المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة د.ت .

ج ـ الكتب المترجمة:
٤٥ ـ أثر الاسلام في الكوميديا الالهية: ميجيل آسين ترجمة جلال مظهر. مكتبة الخانجي ـ القاهرة ١٩٨٠ .
٤٦ ـ الادب العربي (بحث) نشر في كتاب تراث الاسلام باشراف السير توماس آرنولد، تعريب: جرجيس فتح الله المحامي ـ بيروت ١٩٧٢.
٤٧ ـ حضارة العرب في الاندلس: ليفي بروفنسال. ترجمة: ذوقان قرقوط، منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت د.ت.
٤٨ ـ حكايات من لافونتين: جبرا ابراهيم جبرا ـ بغداد ١٩٨٧ .
٤٩ ـ دليل القارىء الى الادب العالمي: ليليات هيرلاندز وج. د.بيرسي وستيرلنج براون: ترجمة محمد الجورا ـ بيروت ١٩٨٦ .
٥٠ ـ الفكر العربي والعالم الغربي: يوجين. أ. مايرز. ترجمة كاظم سعدالدين. دار الشؤون الثقافية العامة ـ بغداد ١٩٨٠ .

د ـ كتب بلغة اجنبية:
51 — Aesopes and other Fables, Every man,s Lib, London, 1953.
52 — Boccaccio, the Decameron, London. 1963.

الهوامش

(١) تأثير الثقافة الاسلامية في الكوميديا الالهية، ص ٥٥ .
(٢) حضارة العرب في الاندلس، ص ٨٠.
(٣) الفكر العربي والعالم الغربي، ص ٩٤ ـ ١٣٧.
(٤) المصدر نفسه ص ٩٤ ـ ١٣٧ ان هذه الاحصائيات والتصنيفات من اعداد الباحث مستقاة من المادة المقدمة في الكتاب.
(٥) الفكر العربي ، ص ٩٨.
(٦) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٧) أثر الاسلام ، ص ٢٣٨ .
(٨) تأثير الثقافة الاسلامية ، ص ٦٥ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .
(١٠) المقامة: د. شوقي ضيف، دار المعارف ـ القاهرة، ط٢ ـ ١٩٦٤، ص١٢ وراي في المقامات للدكتور عبدالرحمن ياغي ـ بيروت ١٩٦٩، ص ١٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ٥٢ و٥٣ .
(١٢) فن المقامات بين المشرق والمغرب: د. يوسف نور عوض : ص ١٦٢.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٤ .
(١٤) النماذج الانسانية ، ص ٤٤ .
(١٥) دور العرب ، ص ٦٧ .
(١٦) النظرية والتطبيق ، ص ٧٤.
(١٧) الادب العربي: برفسور كب في كتاب تراث الاسلام، ص ٢٨١، وانظر في آثار القرن الثالث عشر، الفقرة الثالثة من هذا البحث وآثار القرن الرابع عشر (الديكاميرون).
(١٨) كليلة ودمنة في الادب العربي ، ص ٤١٣
(١٩) دور العرب، ص ٦٦ ـ ٦٧.
(٢٠) كتاب كليلة ودمنة ، ص ٧٥ .
(٢١) كتاب كليلة ودمنة ـ انظر جدول الترجمات . وانظر كتاب الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص ٤٨ .
(٢٢) كليلة ودمنة في الادب العربي ـ انظر جدول الترجمات.
(٢٣) كليلة ودمنة في الادب العربي ، ص ٣٩٧ .
(٢٤) الادب العربي: بروفسور كب في كتاب تراث الاسلام ، ص ٢٨٣.
(٢٥) الفكر العربي ، ص ١٢٩ .
(٢٦) الادب المقارن ، ص ٢٣٨ .
(٢٧) حي بن يقظان: روبنسون كروزو، ص ١٦٤ .
(٢٨) ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص ١٣٣ .
(٢٩) حي بن يقظان: حسن محمود عباس، ص ١٦٤ ـ ١٩٦٦ . وانظر كذلك الطبعات العربية للكتاب.
(٣٠) النظرية والتطبيق، ص ٧٥ .
(٣١) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
(٣٢) حضارة العرب في الاندلس ، ص ٨٠.
(٣٣) الف ليلة وليلة: د. سهير القلماوي، ص ٤٦ .
(٣٤) آثار عربية في حكايات كنتربري، ص ٥١ .
(٣٥) المصدر نفسه ، ص ٥١
(٣٦) الادب العربي : بروفسور كب في كتاب تراث الاسلام، ص ٢٧٩ . وانظر: دور العرب ، ص ٦٦ .
(٣٧) دور العرب، ص ٦٦ النص الاول، ص ٦٩ للنص الثاني.
(٣٨) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .
(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .

(٤٠) النظرية والتطبيق ، ص ٧٤.

(٤١) دور العرب ، ص ٦٧ .

(٤٢) حكايات كنتربري للمراني: ص ١٢ - ١٣ .

(٤٣) دور العرب ، ص ٦٩ .

(٤٤ و٤٥) الادب العربي في تراث الاسلام، ص ٢٩١ .

(٤٦) دور العرب ، ص ٨٤.

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ٩٠.

(٤٨) راجع: آثار عربية، ص ٤٤ ودور العرب، ص ٦٧ والنظرية والتطبيق، ص ٧٤ والادب العربي في (تراث الاسلام) ص ٢٨١.

(٤٩) دور العرب، ص ٨٣ .

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٧ .

(٥١) النماذج الانسانية في الدراسات الادبية المقارنة، غنيمي هلال، ص ٤٦ وص ٤٨.

(٥٢) دليل القارىء الى الادب العالمي: ليليان هيرلاندز وآو ج. د. بيرس، ص ١٤٠، و ص٥٠٤.

(٥٣) اثر الاسلام في الكوميديا الالهية، ص ١٧٢ - ١٩٧.

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ١٩٧ .

(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ .

(٥٦) حديث السندباد القديم: حسين فوزي - بيروت ١٩٧٧، ص ٢٦٦.

(٥٧) ينظر: الادب المقارن: الدكتور محمد غنيمي هلال. القاهرة ١٩٥٣، ودور العرب في تكوين الفكر الاوربي: د. عبدالرحمن بدوي. الكويت ١٩٧٩، وتاثير الثقافة الاسلامية في الكوميديا الالهية لدانتي: د. صلاح فضل - القاهرة ١٩٨٠ ودانتي ومصادره العربية والاسلامية: عبدالمطلب صالح - بغداد ١٩٧٨، ودراسات في الادب المقارن التطبيقي: د. داود سلوم، والتصورات الاوربية للاسلام في القرون الوسطى: د. رشا حمود الصباح. مجلة عالم الفكر م١١غ٣ - ١٩٨٠ والادب العربي في تراث العالم. د. داود سلوم - بغداد ١٩٨٧.

(٥٨) دور العرب، ص ٦٨ وقد استقيت المعلومات عن حياته من بحثنا المخطوط عن كتاب الكونت لوكانور الذي شاركتني فيه السيدة لوث غارسيا كاستانيون بصفتها مترجمة للقصص ومعلومات المقدمة .

(٥٩) جمهرة الامثال البغدادية لعبدالرحمن التكريتي، ج٢ ص ٦٩٩ .

(٦٠) الحكاية الشعبية العراقية، دراسة ونصوص: كاظم سعدالدين - بغداد ١٩٧٩.

(٦١) حكايات من الفولكلور المغربي، ج١ ص ٢٥٥ والحكاية والانسان للسيد يوسف امين قصير، ص ١١٨ - ١٢٢ .

(٦٢) آثار عربية في حكايات كنتربري: المراني، ص ٤٣ و٤٤ .

(٦٣) الادب العربي: بروفسور كب في كتاب تراث الاسلام، ص ٢٨١ .

(٦٤) آثار عربية ، ص ٤٤ .

(٦٥) اول اشارة الى هذا الشبه الدكتور صفاء خلوصي في كتابه «الادب المقارن في ضوء الف ليلة وليلة، الموسوعة الصغيرة. بغداد ، العدد ١٨٩ السنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

(66) The Decameron, Boccaccio, Vol.2 p. 48 (5 th day, Norel9)

والترجمة هنا بتصرف مع الاحتفاظ بالمضمون.

(٦٧) تقع الحكاية في تراث سعدي. راجع الاعلام الخمسة، ص ٢٨٦ ووردت في مجاني الادب في حدائق العرب للاب لويس شيخو ١٣٢/١، وذكر انه نقلها عن العقد الفريد. الا انني لم اجدها فيه بعد طول بحث. ونقلنا الحكاية في بحثنا (حكايات شعبية ذات اصل تراثي) المنشور في التراث الشعبي في العدد الفصلي الثالث - ١٩٨٥ ص ١١٦ (الحكاية رقم ١١).

(68) The Decameron, Roccaccio, Vol.2 p. 108, (Novel IV, 7th day).

(٦٩) اخبار جحا، ص ١٣٣، ونوادر جحا الكبرى، ص ١٧٢ (النادرة ٢٥٣).

(70) The Decameron, Boccacceio, Vol.2 p. 119. (7th day, Novel vi)

(٧١) اخبار جحا، ص١٤٣، والف ليلة وليلة (الليلة ٥٧٥).

(72) The Decameron, Boccaceiop, Vol2 p. 139 (7th day, 9th novel).

(٧٣) المستطرف للابشيهي ٢١٤/١.

(74) The Decameron: Boccaecio Vol2. p. 140 (7th day, 9th novel).

(٧٥) كتاب الاذكياء لابن الجوزي، ص ١٠٦.

(76) The Decameron: Boccaccio, Vol.2 p.234. (9th day, 3rd novel).

(٧٧) الحمقى والمغفلين (في ذكر المغفلين من المعلمين)، ص ١٤١ .

(78) The Decameron: Boccaccio, Vol2 p. 235 (9th day, 3rd novel)

(79) The Decamerron: Boccaccio, Vol.2 p.154. (8th day, 2end novel).

(٨٠) كتاب الاذكياء ، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٨١) الروض العاطر في نزهة الخاطر للعالم العلامة الشيخ سيدي محمد النفزاوي د.ت. ودون مكان الطبع، ص ٧ - ١٠.

(82)The Decameron, Baccaccion, Vol.2 p.270. (10th day, 3rd novel).

(٨٣) الاعلام الخمسة، نصوص من سعدي ، ص ٢٨٧ - ٢٨٩ عن كتاب بوستان تاليف سعدي، وينظر بحثنا: حكايات شعبية ذات اصل تراثي. مجلة التراث الشعبي، العدد الفصلي الثالث - ١٩٨٥ .

(٨٤) المستجاد من فعلات الاجواد لأبي علي المحسّن بن علي التنوخي، ص ٣٢ - ٣٣ .

(٨٥) راجع حول تاثر جوسر بالادب العربي: آثار عربية ص ١١ و٤٦ و١٢ - ١٣، و١٩ - ٢٠ والادب العربي للبروفسور كب - تراث الاسلام ، ص ٢٧٩.

(٨٦) ينظر عن اصول الحكايات: حكايات كنتربري لكاظم

سعدالدين، ص ٥٢ وص ٨٣، وآثار عربية للمراني، ص ١٩ والصفحات الاخرى.

(٨٧) حكايات كنتربري، ص ٢٤.

(٨٨) حكايات كنتربري : كاظم سعدالدين، ص ٣٨ .

(٨٩) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(٩٠) الادب العربي : بروفسور كب/تراث الاسلام، ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(٩١) فن المقامات بين المشرق والمغرب، ص ٣٣٢ .

(٩٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣٢ .

(٩٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣١ .

(٩٤) الادب المقارن: غنيمي هلال، ص ٢١٣ وص ٢٢٨ .

(٩٥) الادب المقارن ، ص ٢١٣ وص ٢١٥ .

(٩٦) النماذج الانسانية، ص ٦٤ .

(٩٧) النماذج الانسانية في الدراسات الادبية المقارنة: د. محمد غنيمي هلال ص ٦٠ .

(٩٨) المستطرف للابشيهي ٢/ ٢٢١ والنص منقول من الاغاني تحت ترجمة عثمان بن دراج الطفيلي .

(٩٩) مقدمة في أدب العراق: طه باقر ص ١٨٢ وانظر:
Aesope,s and other fables, p. 49.

(١٠٠) دليل القارىء الى الادب العالمي ، ص ٥٩ .

(١٠١) حكايات من لافونتين، ص ٣٣ وقصص الحيوان ص٦١، وامثال الميداني ١/ ٣٤٩ .

(١٠٢) حكايات من لافونتين، ص ٥٩ وقصص الحيوان، ص ٨١ والمستطرف ٢/ ١١٩.

(١٠٣) حكايات من لافونتين، ص ٧٠ واخبار جحا ص ١٣٢ .

(١٠٤) حكايات من لافونتين، ص ٨٠ وقصص الحيوان ص ٧٤ وشرح مقامات الحريري ٤/ ٢٤٩ ومجاني الادب ١/ ٣٧ (عن الشريشي).

(١٠٥) قصص الحيوان، ص ٦٨ والبصائر والذخائر ٢/ق٢ ص ٧٠٥.

(١٠٦) مجاني الادب (تروى عن اكثم بن صيفي) ص ١٤٥، حكايات من لافونتين ١٠٩.

(١٠٧) قصص الحيوان ٩٣ ومجاني الادب ١/ ٢٩، حكايات من لافونتين، ص ١٣١ .

(١٠٨) كليلة ودمنة، ص ١٩١ . وترد في مصادر عربية اخرى، وحكايات من لافونتين، ص ١٥٩ .

(١٠٩) قصص الحيوان، ص٧٦ ، وكتاب الاذكياء، ص ٢٤١، والمستطرف للابشيهي ٢/ ١١٩، ومجاني الادب ٢/ ٧٦، وحكايات من لافونتين، ص ١٨٣ .

(١١٠) الادب المقارن، ص ١٩٢، ودور الادب المقارن في توجيه دراسات الادب العربي المعاصر، ص ٧٠، وكليلة ودمنة في الادب العربي: ليلى حسن، ص ٣٩٦ .

(١١١) كليلة ودمنة في الادب العربي، ص ٤٠٢ .

(١١٢) كليلة ودمنة في الادب العربي، ص ٤٠٩، ٤١١ .

(١١٣) حكايات من لافونتين، ص ١٧٦ .

(١١٤) مجاني الادب، ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(١١٥) حكايات من لافونتين، ص ١٩٦ .

(١١٦) مجاني الادب، ص ١٦٤ .

(١١٧) الادب المقارن: غنيمي هلال، ص ٢٣٨ وص ٢٤١، وانظر: ابن الطفيل لعمر فروخ ص ١٣٦ وحي بن يقظان لفاروق سعيد ص ٣٩ - ٤١ .

(١١٨) الادب العربي: بروفسور كب، تراث الاسلام، ص ٢٩١ .

(١١٩) ابن طفيل وقصة حي بن يقظان: عمر فروخ، ص ١٣٩ .

(١٢٠) الادب العربي: بروفسور كب، تراث الاسلام، ص ٢٩١ .

(١٢١) ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ، ص ١٣٩ .

(١٢٢) دور العرب ، ص ١٠١ .

(١٢٣) دور العرب ، ص ١٠٢ والف ليلة وليلة ج١ ص١٦، طبعة صبيح.

(١٢٤) دور العرب ، ص ١٠٢ .

(١٢٥) دور العرب ، ص ٧٤ .

(١٢٦) دور العرب ، ص ٧١.

(١٢٧) دور العرب ، ص ومعجم البلدان ١/ ٤٢٦، طفستنفيلد، والقزويني في آثار البلاد ٢/ ٣٠٤ والابشيهي في المستطرف .

(٢٨) دور العرب ، ص٧٨ ومروج الذهب ٢/ ١٨٢ - القاهرة ١٣٤٦هـ ومعجم البلدان مادة (خزر).

(١٢٩) دور العرب ، ص ٨١ - ٨٢ .

(١٣٠) دور العرب ، ص ٦٩ ومقالات الاسلاميين للاشعري ١/ ٩٠ - القاهرة ١٩٥٠ .

د. ضياء خضير
كلية الآداب ـ جامعة بغداد

مقدمة في دراسة جهود الترجمة من العربية الى الفرنسية

نجيب محفوظ نموذجاً

اثار فوز الاديب العربي المصري نجيب محفوظ بجائزة نوبل للآداب اواخر عام ١٩٨٨ قضية على جانب كبير من الاهمية . وهي قضية الترجمة من العربية الى اللغات الاوربية . فقد ثبت بمالايدع مجالاً للشك ان نجيب محفوظ ماكان ليفوز بهذه الجائزة الكبيرة لولا ترجمة عدد من رواياته الى عدد من اللغات الاوربية ، لاسيما الفرنسية ، خلال السنوات الأخيرة ، كما سنرى ذلك فيما بعد .

وهي ظاهرة تدعو الى التامل والدرس ، من دون شك . فمنذ عصر النهضة العربية الحديثة في القرن الماضي حتى وقتٍ قريب كان إهتمام المثقف العربي منصباً على جانب واحد من جانبي المعادلة (الانا ـ الآخر) او (المرسل ـ المستقبل)، وهما العنصران اللازمان لصنع عملية التلاقح الثقافي (Acculturation). ونعني به ترجمة الآثار الادبية المكتوبة باللغات الاوربية (الانكليزية والفرنسية على نحو خاص) الى اللغة العربية ، من دون اهتمام جدي بالقيام بالجانب الآخر المكمل لعملية التلاقح الثقافي هذه : اي ترجمة الاعمال الادبية العربية الى اللغات الأوربية الحيّة . ومعنى ذلك ان رغبتنا العارمة في معرفة الآخر لم تكن مترافقة إلا على نحو ضعيف جداً برغبة مماثلة في تعريف هذا الآخر بمالدينا .

ومع ان هنالك إعتبارات موضوعية كثيرة تحكم علاقة المرسل بالمستقبل ، وتجعل الاسباب التي تدفع للترجمة من لغة ما مختلفةً عن تلك التي تدفع للترجمة اليها ، فإن ذلك لايعفينا من الاشارة الى القصور الواضح الذي رافق حركة الترجمة ، والترجمة المعاكسة من العربية واليها . وهو أمرٌ يتعدىٰ ، من دون ادنىٰ شك ، الجهود الفردية ليكون ، كما نفترض ، شاغلاً للمؤسسات ثقافية خاصة وعامة ، ودور نشر ومعاهد رسميّة وغير رسميّة .

صحيح ان الحاجة التي يشعر بها (المستقبل) لمعرفة الآخر ، قد تكون في مرحلة تاريخية ما ، اكبر من تلك التي يشعر بها (المرسل) نتيجة للاختلال في واقع التطور الثقافي والحضاري ؛ وهو مايجعل عملية الترجمة بالنسبة للطرف المتضرِّر من واقع الاختلال هذا ترقىٰ الى مستوى الحاجة الوجودية الكبرى التي يلجا اليها من اجل تجاوز الضرر ، او التقليل من آثاره ونتائجه .

وبما ان الآخر (وهو الغرب المتطور هنا) له اسبابه ووسائله في معرفتنا ، فإن مانخسره ونحن نهمل التدخل في تقديم صورتنا اليه ، هو اننا نتركه حرّاً في اختيار مايرغب به (هو) من دون إعارة اعتبار لما نرغب به (نحن) . ومايتبع ذلك يتمثل، من الناحية الواقعية ، في استمرار إغفال الاعمال الاكثر قوةً وتمثيلاً لروح الادب العربي وإنسانه . وهو امرٌ يتعدىٰ ، في كثير من الاحيان ، المصادفة او الرغبة المجرَّدة وحدهما ليلحق ضرراً باصل الصورة نفسها .

لقد ترجمنا كثيراً جداً مما رغب الغرب ، بوسائل مختلفة مباشرة او غير مباشرة ، في ان نترجمه من لغاته الى لغتنا ، ولكننا اخفقنا ولم نتدخل إلا نادراً في ترجمة مايريد الغربيون ترجمته من لغتنا العربية الجميلة الى لغاته المختلفة .

لقد وُجه النقد ، على سبيل المثال ، الى بعض مشروعات محمد علي باشا الاصلاحية في مصر . ومن هذه المشروعات مايتعلق بحركة الترجمة عن اللغات الاوربية التي عمل محمد علي على تنشيطها . فقد قيل ان الطلاب الذين كان محمد علي يبعث بهم للدراسة في فرنسا وغيرها ، ماكانوا يتمتعون لدى العودة بحرية الكتابة عما تعلّموه ، وقد بقيت معظم الكتب التي ترجموها مكدّسة في مستودعات مقفلة حتى عهد اسماعيل باشا . وهو مادفع بالامام محمد عبده للتاكيد على ان حركة الترجمة التي راى فيها الكثير من المؤرخين والدارسين التالين له البداية الحقيقية لما عرف بـ (النهضة)، لم تفعل سوى إرضاء غرور الغربيين ورغبتهم في رؤية افكارهم وهي تُنشر ، وانها (الترجمة) لم تكن استجابة الى مبادرة داخلية[1].

وبما ان عملية الترجمة الادبية من العربية قد ترافقت ، هي الاخرى ، منذ بدايتها باخطاء واوهام . فقد صار مشروعاً معها الحديث عن (شرق) آخر مختلف عما نعرفه . وهو شرق اسهم عدد من المستشرقين ، في مرحلة تاريخية سابقة ، في صنعه وتقديمه الى مواطنيهم باعتباره (الشرق) الواقعي ، الحقيقي ، الذي لاشرق سواه . وهو شرق يعتمده كما سنرى ، على صورة مزيفة في كثير من جوانبها ، يتدخل الحلم والخيال وقراءة كتب معينة ، في صنعها اكثر مما تتدخل الحقائق والتقرير الامين لواقع الحال .

لقد افاد الغرب عبر تطوره ، وخلال مراحل تاريخية سابقة ، من الجهود العلمية والفلسفية التي وضعها العرب او اسهموا في وضعها ، ولكن نظرة هذا الغرب الى صورة الادب العربي ظلت تعاني ، حتى وقت قريب ، من سوء الفهم ، والنقص ، لاسباب شتى : هي التي مازالت تدفع ببعض دور النشر الاوربية الى الاعتقاد بان الكتب العربية التي تستحق الترجمة والنشر ليست كثيرة . كما ان بعضها ، كما يرى هؤلاء ، ذو طبيعة لفظية وبلاغية تضيع عند الترجمة ، او ان بعضها الآخر غربي في رداء عربي ولا فائدة كبيرة تُرجى من إعادة ترجمتها الى لغات اوربا ...الخ .

وكان الاوربيين المحدثين يرتكبون في نظرتهم الى الادب العربي الحديث الخطا نفسه الذي ارتكبه العرب في القرون الوسطى في نظرتهم الى الادب اليوناني ، حين ترجموا علوم اليونان ، او الكثير من علومهم ، وفلسفتهم واهملوا شعرهم ومسرحهم وملاحمهم ، امّا لانهم لم يفهموها ، او لاعتقادهم ان مالديهم من شعر وادب ، كان كافياً لصرفهم عنها .

والصورة التي وقرتْ في اذهان الغربيين عن الشرق منذ القرن السادس عشر حتى مرحلة متاخرة من القرن التاسع عشر ظلت ، كما قلنا ، ناقصةً وغير مكتملة في الغالبية العظمى من المؤلفات الموضوعة او المترجمة عن هذا (الشرق). وقد كان عدد كبير من الاوربيين طوال هذه القرون يجهلون جوانب كثيرة من حياة الشرق والشرقيين ، وظلت تصوّراتهم تتّسم ، عموماً ، بالجمود كما لو كانت موضوعة في قوالب خالية ثابتة . والمساحة الفكرية والعاطفية الكبرى لهذا الشرق لاتعني لدى الكثيرين منهم غير الكسل والاسترخاء والتامل ومايرافقها من عوز وفقر مدقع من ناحية ، ونشاط عسكري ذي أهداف عدوانية ، واستبداد يرافقه غنىً وابهة فاحشان ، من ناحيةٍ اخرى . اما المعرفة بتفاصيل واقع الحياة العربية والشرقية بشكل عام ، فلم تكن متوفرة دوماً .

لقد كان الاوربيون ينظرون الى الشرق عامة ، والشرق العربي خاصة ، على انه ارض العجائب ، والفخامة ، والقصور الكبيرة التي تمتاز بالوانها الحادة ، والحكايات الغريبة التي تدور داخلها ، والتي اضفى عليها الخيال الغربي ، اشكالاً من السحر والاعجاز كان يلخّصها المصطلح الشهير (Exotisme Orintal).

وربما لزمت الاشارة هنا الى ان ثمة فرقاً بين هذا الشرق الخيالي الذي تتحدث عنه الكثير من مؤلفات الغربيين من نواحيه الجغرافية والدينية والبشرية ، والشرق الروائي (Oriental romansque) الذي ظهر بتاثير (الليالي العربية [les Nuits Arabes]، على نحوٍ خاص ، في الكثير من الروايات الخيالية التي كانت تركز على وصف قصور الامراء الزاخرة بالجواري الحسان ، والمزخرفة بالزمرّد والعقيق واللؤلؤ

والياقوت الثمين[٦] . واولئك النساء لم يكن في الغالب غير «قطعان بيض يرعاهن رجال سود من خصيان العبيد ، لهم عليهن سلطان مطلق في الحراسة ، وهم مع ذلك محتقرون من ربّات الخدور» كما يقول مكسيم رودنسون[٧] .

وعلى الرغم من ان صورة (الشرق) لدى الاوربيين قد بدات بالتغيّر الفعلي منذ منتصف القرن السابع عشر ، لاسيما بعد ظهور مجموعة الشركات الشرقية التي اسهم الوزير الفرنسي الشهير كولبير (١٦١٩ ـ ١٦٨٣) بتاسيسها ، وعملت ، بما كان ينقله موظفوها وتجارها ومغامروها من مشاهد واقعية حيّة ، على ان تتراجع الصورة الخيالية التقليدية للشرق ، وتفقد شيئاً من سحرها ، فإن العناصر غير الواقعية التي تتركب منها صورة هذا الشرق ظلت ، مع ذلك ، فاعلةً في الخيال الاوربي ، خصوصاً بعد ترجمة كتاب الف ليلة وليلة من قبل الفرنسي انطوان كالان (Antoine Galland) في بداية القرن الثامن عشر .

لقد كان تاثير هذا الكتاب ، في الثقافة الاوربية ، هائلاً ـ كما هو معروف ـ وقد اوضحت الباحثة الفرنسية (ماري لويس ديفرو نواي) في إحصائية دقيقة قامت بها ، ان الكتب التي ظهرت في فرنسا قبل سنة ١٧٠٤ ، وكان للشرق إشارات فيها ، هي كتب قليلة . فبين سنة ١٦٠٠ وسنة ١٦٢٥ لم تصدر غير تسعة كتب عن الشرق وبين سنة ١٦٢٥ وسنة ١٦٥٠ صدر (١٨) كتاباً ، ومابين ١٦٥٠ و ١٧٠٠ صدر (٨٤) كتاباً . وهي ، كما توضح هذه الباحثة ، كتب قليلة إذا قيست بما صدر بعد ذلك ، فضلاً عن ان اهميتها في الحقل الروائي كانت محدودة . اما في القرن الثامن عشر ، وبعد ظهور ترجمة (كالان) فإن الاهتمام بالشرق بدا يظهر بشكل جدي وملموس بحيث ان عدد الكتب التي صدرت عن هذا الشرق قد بلغ مايزيد على (٦٠٠) كتاب ![٨] .

ومع تقدم الوقت طور الكتاب الفرنسيون الجانب (الغرائبي) في كتاباتهم عن الشرق . وكتب الرحال الفرنسي الشهير بيرلوتي Pierr Loti (١٨٥٠ ـ ١٩٢٣) وجيرار دي نرفال Gerard de Nerval (١٨٠٨ ـ ١٨٥٥) الذي لم يكن قادراً على ان يرى في (الرحلة في الشرق Voyage en Orient) غير مشاهد (واقعية) كانت تخرج من ذاكرته وتتطابق مع ما في خياله .. كتبا عن الشرق اشياء كثيرة ذات طعم وإيقاع مختلفين في إطارهما العام من حيث علاقتهما بالواقع الشرقي . ومع ذلك فلننظر فيما يقوله (نرفال) في الكتاب المذكور سابقاً :

«منذ وصولي الى القاهرة كنتُ استعيد كل حكايات الف ليلة وليلة ، وارى في الحلم ، كل العفاريت والعمالقة المقيدين منذ عهد (الملك) سليمان»[٩] .

اما اولئك الكتاب الفرنسيون الذين لم تُتحْ لهم فرصة الرحلة الى الشرق ، فقد ظل هذا الجانب السحري ، الغرائبي في تصوّراتهم اشدّ واقوى . ويمكن ان يكون كتاب فكتور هيجو (الشرقيات Lesorientales) مثالاً على ذلك. اما بلزاك في (الفتاة ذات العيون الذهبية La fille aux Yeux d'or) فما انفك يتحدث عن ذلك الحلم الآسيوي الذي الهب خياله.

وما يعنينا من كل هذا هو ان الغالبية العظمى من قراء (الليالي العربية) الاوربيين صدّقوا ، فيما يبدو، قول (كالان) في المقدمة التي وضعها على الجزء الاول من ترجمته للكتاب من ان «الف ليلة وليلة هي الشرق بعاداته واخلاقه واديانه وشعوبه من الخاصة الى العامة، وانها الصورة الصادقة له، فمن قراها فكانه رحل الى الشرق، ورآه ولمسه لمس اليد»[١].

ونحن نشير الى ذلك لاعتقادنا ان ما ترجم من كتب عربية الى الفرنسية لم يتخلص من هذه الصورة الخيالية ، التي جاءت في (الليالي) والتي يعتقد(كالان) انها تمثل نموذجاً اميناً لحياة الشرق، حتى مرحلة قريبة من هذا القرن العشرين.

وقد لاحظت الباحثة الفرنسية (من اصل عربي) ندى طوميش في كتابها (الادب العربي المترجم ـ خرافات وحقائق) ان النصوص العربية المترجمة الى اللغات الفرنسية والايطالية والاسبانية كانت، حتى سنة ١٩٦٠، معتمدة كلها تقريباً على كتاب (الف ليلة وليلة)، او قريبة من اجوائه. وفي اللغة البرتغالية ، التي يتكلم بها معظم البرازيليين، لم يترجم حتى هذا التاريخ عن العربية غير ما يتعلق بالليالي العربية. وهي تقرّر، ايضاً ، انه من مجموع اللغات اللاتينية ، او ما يندرج في اجوائها تُرجم مايزيد على ضعف كل ماتُرجم من العربية من نتاجات الادب العربي الاخرى[٢] .

ومع ان اثر «الف ليلة وليلة» في الانكليزية لم يكن اقل قوةً ، فإن الملاحظ ان ما تُرجم من العربية الى هذه اللغة كان، بشكل عام، اكثر حداثة.

وربما كان جبران خليل جبران واحداً من الكتاب العرب القلائل المسؤولين عن ذلك. إذ انه نبّه بكتابه (النبي The Prophete) الى الامكانات التي يحتويها الأدب العربي الحديث ، على الرغم من ان هذا الكتاب لم يكن، في الصورة التي يرسمها لقرائه الانكلوسكسونيين ، بعيداً عن صورة الشرق الرومانسي و«الحكمة الشرقية الخالدة» التي وقرت في اذهانهم عنه . وحين نقرأ في المقدمة التي كتبها ناشر اعمال جبران الكاملة في الانكليزية عن ذلك «المذاق البارد والنموذجي للحكمة الصوفية القديمة» يتأكد لدينا هذا الاحساس ، فضلاً عن ان شهرة كتاب (النبي) في الانكليزية لابدُ ان يأخذ الدارس ، بخصوصها، في الاعتبار امرين آخرين :

الاول : ان الكتاب مكتوب اصلاً بهذه اللغة ، وليس باللغة العربية.

الثاني: ان اكتساب جبران للجنسية الامريكية في وقت مبكر من هذا القرن، جعل (النبي) يبدو، من بعض الوجوه، كتاباً امريكياً مكتوباً عن الشرق اكثر من كونه كتاباً شرقياً مكتوباً للغربيين.

لقد احصى مسرد الترجمات الذي صنعته اليونسكو (٢٦) ترجمة لكتب جبران الى الانكليزية بين عامي ١٩٤٨ و١٩٧٣، مقابل (١٠) عشرة اعمال ادبية حديثة هي حصة كل الادب العربي المترجم الى الانكليزية خلال هذه السنوات نفسها . اي ان ماتُرجم لجبران خليل جبران وحده ، يعادل حوالي مرتين ونصف ماترجم لكل الادباء العرب غيره في المدة نفسها . في حين ان (جبران) لم يترجم خلال هذه السنوات الى الفرنسية الا ثماني مرّات، مقابل (١٩) تسعة عشر كتاباً ترجم لغيره من الأدباء العرب[8].

وهكذا ، يلحظ المتابع لاغلب عناوين الكتب العربية المترجمة الى الفرنسية والانكليزية (وهما اللغتان الغربيتان الرئيسيتان) ان ثمة إتجاهين مختلفين بعض الاختلاف .

فثمة، بالنسبة للكتب العربية المترجمة الى الفرنسية، ميل واضح نحو الغرائبية (Exotique) التي رأينا انها تشكل امتداداً للصورة التي تركتها ترجمة (كالان) لألف ليلة وليلة في الخيال الأوربي . فحتى عام ١٩٦٨ لم يترجم من الرواية العربية الى الفرنسية، على سبيل المثال، غير بضع روايات خضعت ، هي الاخرى، وبهذه الدرجة او تلك، لذلك الاتجاه غير البعيد عن التاثيرات الخيالية والخرافية . فهناك، مثلاً، (دعاء الكروان) و(الأيام) لطه حسين[9]، ومجموعة قصص للاخوين محمد ومحمود تيمور، فضلاً عن بعض مسرحيات توفيق الحكيم[10].

- اما في الانكليزية، فقد تميّزت الكتب القليلة التي تُرجمت حتى هذا التاريخ (١٩٦٨) الى هذه اللغة ، بسيطرة الحس الرومانسي والتطهري (Puritanisme).

الذي طبع اعمال جبران خليل جبران وتاملاته (النبوية) المغطاة بمسحةٍ من الحزن والكآبة ، والبكاء على حبٍ مفقود ، او ذكرى ماضٍ غائب لايعود ، وغير ذلك من السمات التي ميّزت نثر جبران و(ثورته) الرومانسية .

وفي احصائية قام بها (محمد بكر علوان) عن ترجمة الرواية العربية الى الانكليزية ، لاحظ ان هناك ستة مؤلفين عرب فقط تُرجمت لهم اعمال كاملة الى هه اللغة . ومنهم جبران وميخائيل نعيمة . ومن بين هؤلاء الستة هناك ثلاثة فقط ، هم القادرون - حسبما يرى صاحب هذه الاحصائية - على الكتابة بكفاءة عن المجتمع العربي في اللحظة التي طُبعت فيها كتبهم.

وهو امرٌ ذو دلالة خاصة فيما يتعلق بقدرة الكتاب المترجم على تقديم صورة امينة عن المجتمع الذي يعيش فيه الكاتب ، وليس عن ماضي هذا المجتمع واحداثه ونماذجه البشرية المستمدة من ذكريات بعيدة.

ولتفسير ذلك يرى باحثان امريكيان هما عالم النفس (Haruy Lehaan) وعالم اجتماع الأدب (Robert Escarpit) ان الكتاب الأكثر تاثيراً في قرائه لابدُ ان يكون لمؤلفين احياء ، وشباب على نحو خاص. وذلك لسببين:

الأول:ان لدى مؤلفي هذه الكتب: الوقت لان يكونوا معروفين على نطاق واسع، إذا لم يكونوا كذلك فعلاً.

الثاني : ان لديهم القدرة، اكثر من غيرهم، على إعطاء شهادة امينة عن الواقع الذي يعيشون فيه ، وليس عن حالة مؤسسة على مجرد الذكرى او الحنين لماضٍ ، او مناقشة قضايا ومشكلات تجاوزها الحاضر.

وتطبيق هذا على الأدب العربي المترجم يُظهر ، على كل حال، الصعوبة الخاصة التي لابدُ للباحث من مواجهتها حين يتصور شكل المجتمع الذي يُفترض من هذا الكتاب ان يقدّمه للآخرين . إذ هو ، في الغالبية العظمى منه ، غير المجتمع

والثقافة التي يعيش فيها الكاتب ويصدر عنها فعلاً لحظة ترجمة كتابه. وقد وجدن (ندى طوميش) ان الصورة التي تقدمها الكتب العربية المترجمة الى القراء الأوربيين حتى سنة ١٩٦٨ هي صورة مبعثرة وانتقائية، ومتاخرة عن واقع المجتمع العربي الراهن لحظة ترجمتها ، بعدد من السنين يتراوح بين (٤٠) و(٥٠) سنة[١١] .

ومن المفارقات التي تجدر الاشارة اليها في هذا الشان، ان الشعر الذي يمثل الفن الاكثر شيوعاً وعراقة في الادب العربي ، لم يترجم منه للفرنسية غير ما هو حديث فعلاً . عدا بعض قصائد ومقتطعات من التراث ظلت محدودة على المستوى الاكاديمي .

اما الشعر العربي الذي ظهر في النصف الاول من هذا القرن لحافظ وشوقي والرصافي والزهاوي وايليا ابو ماضي ، فلم تجرِ الأشارة اليه الا ضمن دراسات عامة اغلبها ذو طبيعة اكاديمية محدودة بحدود اعمال المستشرقين والرسائل الجامعية المكتوبة للحصول على الدرجات العلمية . في حين بدات ترجمة السياب والقباني ومحمود درويش وعبدالوهاب البياتي وغيرهم من الشعراء العرب المحدثين الى الفرنسية وغيرها من اللغات الأوربية في السنوات القليلة الماضية على نحو يوحي بان مايترجم هنا يمثل ، وحده ، الحسّاسية الشعرية العربية الحديثة[١٢] .

لقد بدا الحال بالتغيّر في السنوات الاخيرة التي بلغ فيها تطور العلاقات الثقافية واللغوية بين الوطن العربي واوربا درجةً لم يعد فيها ممكناً في حقل الأدب ، كما في غيره من الحقول ، الاكتفاء بنماذج مفردة او معزولة يجب اختيارها من دون تدقيق لهذا الكاتب او ذاك بصرف النظر عن اهميتها.

وهكذا تُرجمت اعمال قصصية وروائية كثيرة ليحيى حقي ، ويوسف ادريس ، والطيب صالح، وعبدالرحمن منيف، وعبدالسلام العجيلي ، وتوفيق يوسف عوّاد، وفؤاد التكرلي ، وغيرهم. ولكن ماتُرجم لنجيب محفوظ يظل بين ماتُرجم من هذه الاعمال، هو الاكثر اهميةً وعدداً .

ولهذا نعتقد ان نجيب محفوظ يصلح ان يكون نموذجاً يمكن، من خلاله، رؤية الطريقة التي تُرجم واستقبل بها الأدب العربي في اوربا ، وإلقاء الضوء على الحركة العامة التي تحكم إختيار بعض المثقفين الغربيين ، في هذه المرحلة، من علاقاتهم بادبنا العربي ، للاعمال التي يترجمونها وينشرونها .

وفي البدء لابدّ من ان نُشير الى ان نجيب محفوظ يظل قبل فوزه المدّوي بجائزة نوبل وبعده ، رمزاً من رموزنا الحضارية الكبيرة . فهو شخصية ادبية فريدة، وواحد من مبدعي ثقافتنا العربية الحديثة، ومعلمي النثر، وصانعيه الكبار. إن تواضعه واصالته في التعبير عن ذاته، وشعوره العميق بمشاكل عصره، ورؤيته الفنيّة المتطورة، وطرائقه المبتكرة في التكنيك القصصي ، وقدراته التنظيمية الخارقة.. كل ذلك سيظل ، بالنسبة لنا ، ولمدة طويلة، نماذج تحتذى ودروساً حقيقة بالفحص والمعاينة المتكررة للتعلم منها، وإكتشاف ماهو جديد فيها.

والجائزة على اهميتها الكبرى في عالمنا الراهن، لا ينبغي ان تكون اكثر من اعتراف عالمي، ونتيجة منطقية وتحصيل حاصل وتتويج (رسمي ، ربما) لكل تلك الانجازات التي حققها هذا الاديب العملاق عبر سنوات طويلة من الجهد والمثابرة ، والعمل المنظم الخلاق ، كانت الكلمة لديه املاً ، ودليل عمل، وتعبيراً عن حقائق تاريخية واجتماعية ، وسياسية ونفسية اصيلة، وليست طريقاً للمراوغة، او الرغبة في إثارة الاعجاب، وكتابة الانشاء الجميل وإرتجال الاخيلة والصور اللفظية والعاطفية المزيّفة التي أبتليت بها حياتُنا الثقافية العربية ماضياً وحاضراً .

وهكذا، فالجائزة لاتضيف الى الرجل شيئاً ليس فيه.

واذكر ، بهذه المناسبة، وعلى سبيل الاستطراد ، ان ناقداً ومؤرخ ادب فرنسياً كبيراً، وهو (بيير هنري سيمون) وضع في ذهنه مرّة ، وهو يحاول كتابة تاريخ للأدب الفرنسي في القرن العشرين ، ان يخصص حيّزاً في كتابه يجمع فيه كل الكتُّاب الفرنسيين الذين استحقوا القاباً ، ونالوا جوائز وتكريمات اكاديمية ومجمعيّة بعد ان ابدعوا وشقّوا طريقهم الجديدة في الكتابة بلغتهم. وقد وجد هذا الناقد ومؤرخ الأدب ان عليه ان يضع قائمة بسبعمائة او ثمانمائة اسم ! غير ان القناعة التي تولّدت لديه ، بعد ذلك، هي ان عمله هذا لايعدو ان يكون (بياناً) لايفيد كثيراً اولئك القراء الموجه اليهم. ولذلك فقد وجد نفسه مضطراً ان يُعلن ، منذ البدء ، عن تصميمه على ان لايجعل لفوز اديب بجائزة او لقب مدعاةً لتعديل تقديره وتقدير الاجيال السابقة او اللاحقة له .

وربما كان من الطريف هنا، ايضاً، ان نجعل من فوز اديبنا العربي الكبير بجائزة نوبل للآداب مناسبة لمراجعة ماكتبه بعض الاوربيين لاسيما الفرنسيين منهم، عنه في السنوات الاخيرة خصوصاً ، لتكوين تصوُّر عن الطريقة التي كان هذا الكاتب يُستقبل بها من قبل تلك القلّة القادرة على قراءته في لغته ، قبل ان يكون بامكانها وامكان الآخرين قراءته مترجماً .

فليب كردنا (Philippe Cardind) مثلاً : يرى ان المرحلة التي تكوّن فيها نجيب محفوظ في القاهرة خلال سنوات الثلاثين، كانت مرحلة (كوزموبوليتيه) فيما يتصل بالمعنى الخاص بانفتاحها الذي تاكد ، آنئذٍ، على الاصعدة الفلسفية والجمالية الآتية من الغرب. وقد كان السؤال الكبير المطروح يتصل بكيفية إحتواء التيارات الفكرية الجديدة الوافدة على الارض العربية لاسيما في مجال التحرر الذي كان يستقطب إهتماماً مثيراً. وقد حاول بعض المصريين ان يمنح هذه الحركة شكلاً جمالياً ورومانتيكياً لم يدم غير سنواتٍ قليلة، قبل ان يقوم نجيب محفوظ بفتوحاته في الامكنة والنماذج البشرية؛ ويرى هذا الكاتب الفرنسي ان قوّة هذه الحقيقة المتخيلة، والخاصة بالرواية، تاكدت مع ظهور «زقاق المدق»، ثم الثلاثية عام ١٩٥٦[١٣] .

اما الباحث والمستشرق الفرنسي المعروف اندريه ميكيل (Andre Miquel) فقد تنبّه منذ سنوات على الاهمية التي يحتلها نجيب محفوظ في الادب العربي ، إذ إنه لعب، كما يقول: «دوراً جوهرياً ، فجرّ من خلاله الاطار الحديث للغة النثر العربي» وهو يضيف في الحوار الذي اجرته معه المجلة الفرنسية (Magasine Litteraire) بتاريخ ١٩٨٨ (العدد ٢٥١): «مع نجيب محفوظ كان السؤال الذي كنت اطرحه على نفسي ، هو معرفة ما إذا كان نجيب محفوظ قد ادخل على الادب العربي تغييرات جديدة ، او ان ادبه ينخرط في (إطار) النماذج والتقاليد السائدة»؟.

و(اندريه ميكيل) يقرّ ذلك ، مع انه يلحظ في مكان آخر ، ان هناك عمومية في الوصف اضفت على نجيب محفوظ صيغة تجريدية جعلت نسيج وصفه مختلفاً إختلافاً كبيراً عن نصوص الواقعيين الاوربيين ، الذي يقال إن محفوظاً قد تاثر بهم، مثل بلزاك وفلوبير. واندريه ميكيل يُرجع هذا (العُري) في الوصف لدى نجيب محفوظ الى سببين:

الاول : فقر البيئة الاجتماعية، وعوز الابطال، وخلو هذه البيئة من كثافة الاشياء التي يمكن تناولها بالوصف[١٥].

الثاني: هو ان الكاتب يريد ان يُظهر من خلال هذا (العري) إحتجاجاً منهجياً على هذه الاشياء ويثور عليها.

وكما تقول (سيزا قاسم) تعليقاً على ذلك ، يوجد في السبب الاول تبسيط مخلٌ بحقيقة القضية التي يتحدث عنها (ميكيل) ، حيث ان بعض الكتاب الواقعيين قد تناولوا في رواياتهم بيئاتٍ فقيرة كل الفقر ، ولم يعجزوا عن وصفها[١٦].

ومع ذلك، نرى (اندريه ميكيل) الذي يعترف بالصعوبات السياسية الخاصة التي تثيرها (القضية الفلسطينية) و«الواقع الماساوي» الذي يُلقي بثقله على الاديب العربي، ويحول دون تفهم الآخرين له احياناً ، يعتقد بان نجيب محفوظ هو «أبرز الكتاب العرب الذين يمكن ترشيحهم لجائزة نوبل»[١٧] .

اما المقارنة التي يعقدها الباحث المقارن الفرنسي الشهير (إيتيامبل (Etiemble في كتابه (مقالات في الادب العام quelyues essais de la litterature universell) بين نجيب محفوظ واميل زولا ، فلا تتعدى الاشارة الى الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كتب فيها زولا (ثلاثيته) ايام الامبراطور نابليون الثالث ، ومقارنتها بالاوضاع التي كتب نجيب محفوظ (ثلاثيته) في ظل تطلعات حزب الوفد. وكون الكاتبين الفرنسي والعربي ينتميان الى الطبقة البرجوازية المؤمنة بالاصلاح والتطور الهادىء للمجتمع ، جعلهما بعيدين عن ان يفكرا حقيقةً بالثورة لتغيير الاوضاع القائمة تغييراً جذرياً[١٨] . في حين يرى الباحث الفرنسي ذو الاصل الجزائري (جمال بن الشيخ) ان من العبث مقارنة كاتبنا العربي نجيب محفوظ بالكاتب الفرنسي اميل زولا؛ إذ لا يمكن في رايه مقارنة كاتب كبير مثل اميل زولا ، بكاتب (متواضع) مثل نجيب محفوظ لم يستطع في (ثلاثيته) حتى تثوير الشروط التي تدفع بالمراة المصرية الى ممارسة البغاء ؛ فضلاً عن ان (محفوظاً) لم يقدم ، في رأي ابن الشيخ ، الا صورة مجتزاة ومعزولة عن المجتمع المصري هي، على اي حال، كلُّ ما يستطيعه برجوازي صغير كمحفوظ اعتاد العيش في ظل

حياة مستقرة ومريحة[19].

ومن الممكن الاستمرار في عرض آراء دارسين غربيين آخرين في نجيب محفوظ، كشارل فيال (Charle Vial) الذي درس بعض نماذج محفوظ النسائية ضمن كتابه الموسوم (شخصية المرأة في الرواية والقصة في مصر من ١٩١٤ الى ١٩٦٠)[20] . وجاك جوميه الذي درس (الثلاثية) ، وروجيه الن (Roger Allen) الذي قدم قراءة نقدية شائقة لرواية نجيب محفوظ (ثرثرة فوق النيل) معتبراً إيّاها عملاً متميزاً من كل الوجوه[21]. وكذلك الكثير من الدراسات التي وضعها دارسون وطلاب عرب واجانب عن نجيب محفوظ للادب العربي في الجامعات الفرنسية وغير الفرنسية، ولكن هدفنا هو، كما قلنا، ليس اكثر من الاشارة الى الطريقة التي تعامل بها بعض الدارسين والنقاد الاوربيين مع هذا الكاتب العربي الكبير قبل فوزه بجائزة نوبل.

والآن ، وقد فاز اديبنا الكبير بالجائزة، فليس ثمة شك في ان هذا الفوز سيكون له اثرُه الواضح في توجيه العناية بالرجل ونتاجه الابداعي في مصر والوطن العربي كله .

والاهم من هذا كله ان هذا الفوز قد أثار ويثير لدى الاوربيين رغبة اكيدة من اجل التعرّف عن كثب على العوالم الروائية الفريدة التي صنعها نجيب محفوظ ؛ وسيترجم المزيد من كتبه ، الى جانب إعادة طبع ماظهر منها مترجماً حتى الآن . وليس من شك في ان المشرفين على دار نشر (سندباد Sindbad) و(لاتيس Jean— Clande Lattes) الفرنسيتين اللتين قامتا بترجمة عدد من روايات محفوظ ونشرها، شعروا بفرح وسعادة غامرين بعد هذه النعمة التي هبطت عليهم فجاةً بإعلان حصول المؤلف العربي على جائزة الاكاديمية السويدية في الثالث عشر من كانون الاول عام ١٩٨٨. فهذه الجائزة تعني لدى الاوربيين الكثير على الصعيد الخاص بتجارة الكتب. وربما اصبح مرغوباً اكثر من ذي قبل تسليط اضواء اشدَّ ليس فقط على الكاتب واعماله ، وإنما ايضاً على كتّاب ، ونصوص إبداعية من الادب العربي كله.. تلك القارة الواسعة التي لم يلامس روحَها ويعرف حقيقة مايدور في وجدان المبدعين من ابنائها إلا القليلون . فقد بلغ هذا الادب الآن حدّاً لم يجد معه العالم بدّاً من الاعتراف به وتكريم واحد من اعلامه . وصارت «اللغة العربية لغةً لنوبل» على حد تعبير صحيفة (لوكوتديان دو باري) الفرنسية في الخبر الذي نشرته عن نجيب محفوظ عشية فوزه بالجائزة. ولان «مضامين اعمال نجيب محفوظ موجهة لنا جميعاً، كما جاء في تقرير اعضاء الاكاديمية السويدية مانحة الجائزة.

ومن الملاحظ ان تقرير الاكاديمية هذا ، لم يُشر إلا الى روايات بعينها، ولم يشمل كل اعمال نجيب محفوظ . ومن هذه الاعمال «ثرثرة فوق النيل» التي كانت بالنسبة الى اعضاء الاكاديمية السويدية «نموذجاً للقصة القصيرة المعبّرة» و«اللص والكلاب» و«اولاد حارتنا» التي «اتخذت لها موضوعاً هو بحث الانسان الخالد عن القيم الروحية». واعضاء الاكاديمية هؤلاء يتذكرون ايضاً، فيما يبدو، كلمة نجيب محفوظ التي وردت في الحوار الذي اجرته معه الصحفية السورية «سلوى نعيمي» ونشرته (المجلة الادبية الفرنسية في العدد الخاص الذي اصدرته هذه المجلة في آذار ١٩٨٨ عن الكتاب العرب المعاصرين [22]، هذه الكلمة التي يقول فيها: «انني اتمنى ان يكون موتي في نفس اليوم الذي اشعر فيه بفقدان القدرة على مواصلة الكتابة»!.

وما يُلفت الانتباه ان اغلب روايات محفوظ المذكورة في تقرير الجائزة كانت قد تُرجمت الى الفرنسية ماعدا «ثرثرة فوق النيل» التي تُرجمت وظهرت في وقت متاخر .

لقد ظهرت اول رواية مترجمة لنجيب محفوظ بالفرنسية عام ١٩٧٠ . وهذه الرواية هي «زقاق المدق» التي صار عنوانها في الفرنسية «زقاق المعجزات Passage des Miracles» وقد قام بالترجمة (انطوان كويتن) ولاقت عند صدورها استقبالاً متواضعاً ، مع انها كانت بالنسبة الى بعضهم إكتشافاً مدهشاً لكاتب شبهته كلمةُ الناشر الفرنسي باميل زولا .

اما (اللص والكلاب) فقد ظهرت بالفرنسية عام ١٩٨٥، وقام بالترجمة الأديب المصري (خالد عثمان) وقدّمت دار النشر التي اصدرتها لها بالقول: إن رواية نجيب محفوظ هذه قد تُرجمت الى الكثير من اللغات ، واقتبست للشاشة . وقالت عنها صحيفة (ليبراسيون Liberation) الباريسية: «إنه من الامور الرائعة ان يظل ، وقد اصبح في الرابعة والسبعين من عمره، حيّاً هذا الكاتب الذي هو ابو التيارات الأدبية العربية جميعها، ومبدع الكثير من الاتجاهات».

اما رواية نجيب محفوظ الكبيرة «اولاد حارتنا» فقد

صدرت طبعتُها الاولى في الفرنسية اواخر عام ١٩٨٨.

وتلزم الاشارة هنا الى ان (دار سندباد) بشخص صاحبها (بيير برنار Piere Bernard) هي التي كانت المبادرة لاصدار هذه الاعمال ونشرها. و(بيير برنار) هذا، بالمناسبة، رجل معروف بعلاقته الحميمة مع الكثير من الشخصيات العربية، بما في ذلك الرئيس الراحل جمال عبدالناصر، الذي كان يقدّر موقف برنار المؤيد والمساند للثورة الجزائرية.

وقد اصدرت دار (سندباد) التي يديرها، مايقرب من (٢٠٠) ترجمة لاعمال عربية واسلامية بين عامي ١٩٧٠ و١٩٨٠. و(برنار) يرى ان نجيب محفوظ هو الكاتب الاكثر اهمية بين الكتاب العرب، والاكثر قدرة على إثارة اهتمام القارىء الغربي».

اما (الثلاثية) فقد كانت ترجمتها من نصيب دار (جان كلودلاتيس Jean—Cloude lattes) الفرنسية، التي بدات منذ سنوات بتنفيذ مشروع مشترك تُشرف عليه الناشرة الفرنسية (Odile Cail) أوديل كاي) مع معهد العالم العربي. ومهمة هذا المشروع إصدار اعمال روائية وقصصية عربية في سلسلة موحّدة توزع على نطاق واسع[٢٣].

ومع ان ثمة صعوبات تعترف هذه الدار بمواجهتها فيما يتعلق بالكتب العربية المترجمة، تقول (اوديل كاي): «إن الدار كسبت الرهان فيما يتعلق بعدد الكتب التي باعتها لنجيب محفوظ. فقد طبعت من جزئي الثلاثية الاول والثاني، اللذين ظهرا عام ١٩٨٧ تسعة آلاف نسخة، بينما لاتطبع هذه الدار في العادة لكتاب آخرين اكثر من ثلاثة آلاف نسخة. أما الجزء الاخير من الثلاثية (السكرية) فقد صدرت ترجمتها عن هذه الدار نفسها مطلع عام ١٩٨٩، اي بعد فوز نجيب محفوظ بالجائزة.

وقد استقبلت الصحافة الفرنسية جزاي الثلاثية الاول والثاني استقبالاً جيداً. وقد وصفتها «النوفيل ابسرفاتور» بانها «نص ثري»، وقالت مجلة «ماري كلير» عنها «انها عمل رائع، نسيج كلاسيكي حار.. نجيب محفوظ هو فلوبير الشرق الاوسط».

اما «لوموند» فترى إننا امام اعمال نجيب محفوظ لانتذكر مارتين دوغار، بقدر ما نتذكر تولستوي، وبلزاك. وكل هذا مندمج في عجينة مصرية، صنعت نفسها من الحكايات الفرعونية القديمة، ومن الف ليلة وليلة. اما الصحيفة المسماة «بلجيكا الحُرة» فتقول عن نجيب محفوظ ان اعماله تذكرنا «بتولستوي، وبلزاك، لكنّ لديه شيئاً من غارسيا ماركيز، مع باروكية اقل، وغوصاً سيكولوجياً اكثر ومحفوظ يذكرنا بغارسيا ماركيز لو انه قرا مارسيل بروست».

ويبدو ان كاتب المقال في هذه الصحيفة لايعتقد بان نجيب محفوظ قد قرا (بروست) حقاً، الامر الذي يشير اليه محفوظ في إحدى المقابلات التي اجريت معه بمناسبة فوزه بالجائزة.

* * *

ومن كل هذا نستنتج ان (نجيب محفوظ) لم يُقدَّم للقارىء الغربي، عبر واحدة من لغاته الحيّة، إلا منذ سنوات قليلة. الامر الذي يؤكد لدينا مشروعية ماكان يُطرح حول ضرورة ترجمة اعمال كتابنا العرب لنزع الحجُة التي يتذرع بها اعداء العرب والعربية واصدقاؤهما على السواء من «ان الفرصة غير مهياة لهم للاطلاع على نتاجنا الادبي».

وفي حالتنا يمكن للمرء ان يصدق فعلاً بان الناس اعداء ماجهلوا. وليس هناك من يضمن ان نجيب محفوظ كان سيفوز بجائزة (نوبل) لو ان هذه الروايات والقصص التي ذكرناها لم تترجم الى اللغة الفرنسية، على الرغم من انها (هذه الاعمال) لاتمثل طبعاً كل نتاج محفوظ الروائي والقصصي. وبإمكان المرء ان يطرح، بالمقابل، ومن المنطلق نفسه، سؤالاً عن مدى صحة «تاخر» هذه الجائزة، لو ان هذه الاعمال وغيرها قد ترجمت قبل وقت طويل من الوقت الذي حدّدناه لترجمتها؟ امّا ذلك الاعتراض الذى يُثار من قبل اولئك الذين يعرفون ان ثمة ادباء عرباً كطه حسين، وتوفيق الحكيم قد تُرجموا الى الفرنسية قبل ذلك، ولم ينالوا إهتمام لجنة الجائزة، فهو ليس كافياً، اذا لم نقل إنه ينطلق من إلتباس مصدره عدم إدراك حقيقة ان ترجمة الكتب، مثل تاليفها، لايشكل بالضرورة دليلاً على جودتها، ولا ضماناً اكيداً على حُسْنِ إستقبال الاخرين لها. فعلى الرغم من الاهمية البالغة التي يحظى بها كل من طه حسين وتوفيق الحكيم في ادبنا العربي، فإننا نزعم ان ما يمكن ان يُقدم للقارىء الاوربي من كتبهما غير «الأيام» و«يوميات نائب في الارياف» ليس كثيراً جداً. (نقول هذا من دون ان نغفل الاهمية الخاصة التي تحتلها مسرحيات توفيق الحكيم المترجم عدد منها الى الفرنسية)[٢٤].

ومقدمة (اندريه جيد) لكتاب (الأيام Le livre des Jours) تُوضحُ، على كل حال، مدى الاعجاب والحب الذي يمكن لمثقف أوربي، ذي بصيرة نقدية نافذة، ان يتعامل به مع اثر عربي بارز: في حين يُشير (اندريه ميكيل) المعجب كثيراً بـ(يوميات نائب في الارياف Journal d'un substitut campagnien) الى ان الكتاب بحاجة ماسّة الى «إعادة ترجمة»[٢٠].

اما إشارة نجيب محفوظ نفسه لدى سماعه نبا فوزه بالجائزة بان اساتذته العقاد، وطه حسين، والحكيم، ويحيى حقي، كانوا يستحقونها قبله، فلا اعتقد انها ينبغيي ان تُحمل على اكثر من الدوافع النبيلة التي يمليها كرم الرجل، وسمو اخلاقه، وعظيم وفائه. فضلاً ان تقدير الكاتب، اي كاتب، لغيره هو شي خاص به، ولايُلزم غيره. نقول ذلك من دون ان يقع في وهمنا ابداً ان ادبنا العربي ليس قادراً على ان يُقدم للعالم كباراً آخرين غير نجيب محفوظ. فعظمة الكاتب الحقيقي وشهرتهُ لاتخلق، بعد كل شيء، إلا بين ظهراني قومه وامته. ويكفي العقاد وطه حسين والحكيم فخراً انهم عظماء في امتهم. وإعتراف الآخرين بهم، إذا حصل، ليس إلا نتيجة وتحصيل حاصل. ونجيب محفوظ الطالع من اعماق مصر، والمؤرخ لعواطف إنسان حاراتها وانفعاله، والمسجِّل لذبذبات قلبه وعقله، مثالٌ صارخ على ذلك.

وارجو ان لايكون بعيداً عن هذا مايمكن ذكره عن ان الأمة العربية (وهي الأمة الشاعرة) ربما كانت أولى امم الارض أن تكرَّم من قبل السادة اعضاء نوبل في شعرها، وفي شخص واحد من شعرائها الكبار. نقول ذلك من دون ان يغيب عن بالنا ان ذائقتنا الأدبية ومتطلباتنا الثقافية تختلف كثيراً او قليلاً عن ذائقة الغربيين ومتطلباتهم الثقافية. إذا افترضنا حُسْنَ النوايا دوماً، وسوّينا ـ قدر تعلق الأمر بجوهر الطاقة الابداعية ـ بين نجيب محفوظ المصري، وعبدالوهاب البياتي العراقي، مثلاً. فثمة ـ كما هو معروف ـ عوامل كثيرة «تدخل على الخط»، وليس هنا كبير مجال للاشارة اليها. وتكريم اديب عربي واحد مهما يكن قطرُه، والشكل الابداعي الذي يكتب فيه، هو تكريم لحملة القلم والمبدعين العرب جميعاً من اصحاب الكلمة الشريفة. اما ان يكون نجيب محفوظ هو صاحب الجائزة، فلا يمكن القول إلا ان اعضاء الأكاديمية السويدية، قد احسنوا الاختيار حقاً

الهوامش

(١) انظر بهذا الصدد مجلة (اليوم السابع) عدد ٢٧٠، سنة ١٩٨٩، ص ٣٦ ـ ٣٧ (باريس) مقال «هل كان للثورة الفرنسية تاثير على العالم العربي الأسلامي»؟

(٢) انظر، الف ليلة وليلة واثرها في الرواية الفرنسية في القرن الثامن عشر، رسالة ماجستير تقدم بها الطالب شريفي عبدالواحد الى كلية الآداب/جامعة بغداد سنة ١٩٨٣.

(٣) رودنسون (مكسيم)، الصورة الغربية والدراسات المغربية الأسلامية في تراث الأسلام، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة محمد زهير، الكويت، عالم المعرفة، سنة ١٩٧٨، ص ٦٤.

(4) M.L. Dutrenoy, L'orient romanesque en France, Montreal, Beachemin, 1946, pp. 39—40.

(5) Voir Dr. Nada Tomiche, La litterature Arabe Tradute ou La Reception de L'imaginaire oriental parL'occident amglo et Francophone, in, Colique international de litterature comparee dans Lers pays Arabes, Alger, 1983.

وعن رحلات جيراردي نرفال الى المشرق، يُنظر:

— Gerard de Nerval et le mythe, Paris, 1956.

(٦) انظر، بهذا الصدد، مقدمة (انطوان كالان) في الجزء الأول من:

— Les mille et Une Nuits, Tome, I, paris, 1965.

(٧و٨) ندى طوميش، المرجع السابق، ص ٤٩.

(٩) ترجم كتاب الايام (الجزئين الاول والثاني) الى الفرنسية تحت عنوان: Le livre des Jours (كتاب الايام) دار غليماز ١٩٤٧. وقد قدّم له الأديب الفرنسي المعروف اندريه جيد وقام بالترجمة المستشرقان (جان لوسرف، وغاستون وايت). وقد تُرجمت مقدمة جيد الى العربية بداية السبعينات، وقد قام بالترجمة الأديب اللبناني وليد قستق.

ـ وقد ترجم (اديب) الى الفرنسية تحت عنوان آخر هو: Un Aventur occidentale.

وطبع في القاهرة عام ١٩٦٠.

ـ شجرة البؤس. ظهرت اول مرة مترجمة الى الفرنسية في (مجلة القاهرة Reuue du Caire (1946)).

ـ دعاء الكروان (L' Appelle du courlis (Denoel 1946.

ـ مستقبل الثقافة في مصر. ظهرت ترجمة ملخصة له. (يُراجع بصددها كتاب سامي الكيالي [مع طه‌حسين]) سلسلة إقرا، القاهرة، ١٩٧٣ ص ١٥٤.

(١٠) يلاحظ ان كاتب المقال في (معجم الكتب) Dictionnair des Oeuvres الصادر بالفرنسية عام ١٩٨٤ عن (يوميات نائب في الارياف) يشبه هذا الكتاب بكتاب الف ليلة وليلة (من حيث بناؤه وتعدد مستويات شخصياته) Tome, 111 p. 858.

(١١) ندى طوميش ، المرجع السابق، ص ٥١؛ ولا بدَّ من الاشارة هنا الى اننا افدنا كثيراً من هذا المرجع فيما يتعلق بهذه الناحية من البحث.

(١٢) حول الشعر العربي المترجم، انظر :

— Magazine litteraire. No 251.

وانظر كذلك: ترجمة الشعر العربي الحديث الى اللغات الاجنبية، د. خليل محمد الشيخ (من بحوث مربد عام ١٩٨٨ـ بغداد، دار الحرية للطباعة).

(13) Phillipe Cardinal, L' Egypte de Cossery, in, Magazine litteraire (revue) No 251, p. 30.

(١٤) المرجع نفسه ، ص ٢٠.

(١٥) اندريه ميكيل، تقنية الرواية عند نجيب محفوظ، ترجمة فهد عكام ، مجلة المعرفة، دمشق ١٧٩١ (ع ١١١ ، ص ٨٨ ـ ١٢) .

(١٦) سيزا قاسم، بناء الرواية، دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، بيروت ١٩٨٥.

(17) L, Aventure Poetique de la litterature arabe. in, Magazine litteraire, No 251, p. 20.

(18) Etlewbie, Quelqrues essais de la litterature Universelle, Gallimard, Paris, 1982, p. 223.

(١٩) انظر المرجع نفسه ، ص ٢٣ .

(٢٠) انظر:

— CHARLES VIAL, Le Personnage de la femme dans le Roman et la nouvelle en Egypte de 1914 a 1960.

(٢١) انظر :

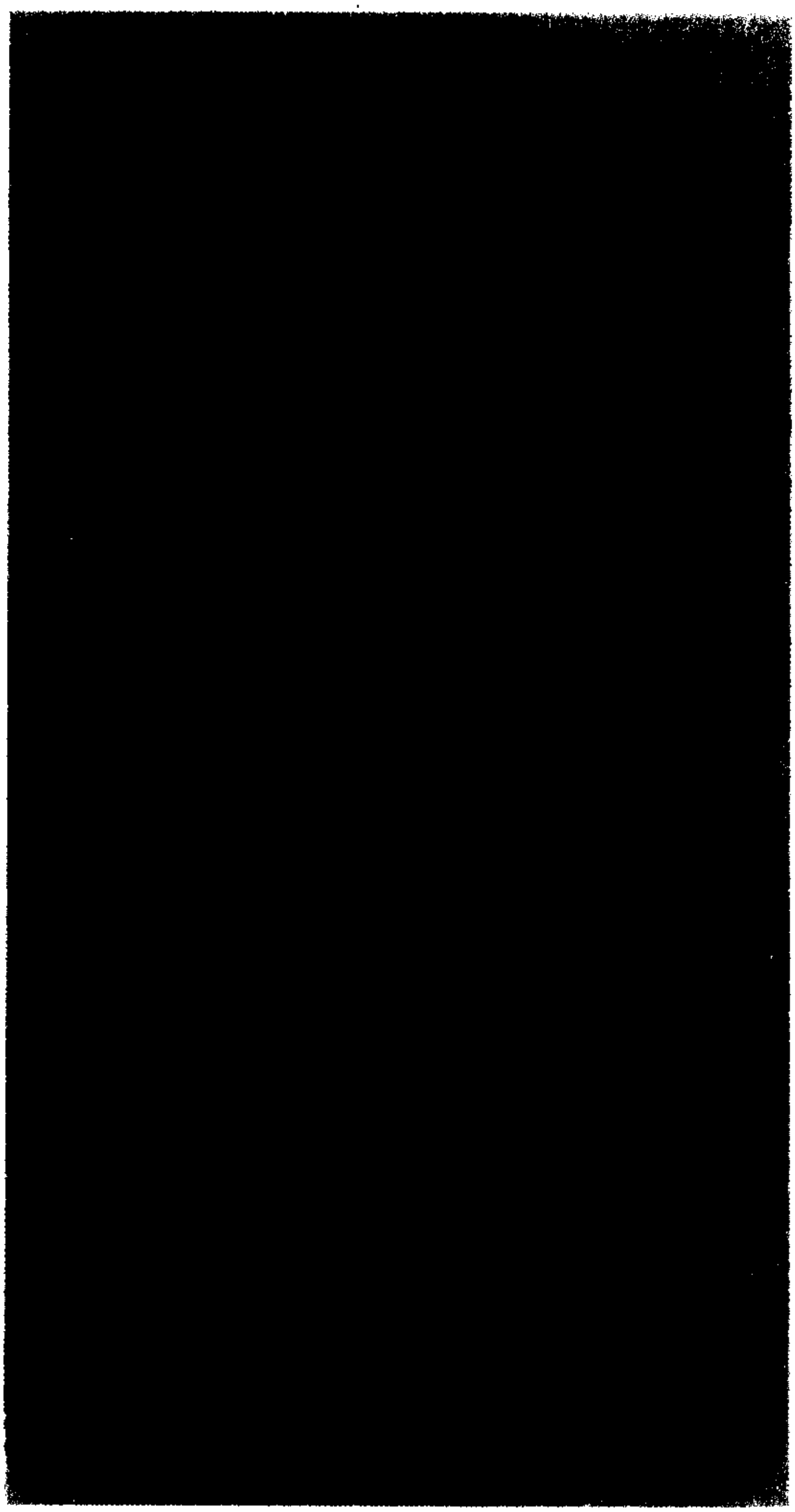
Roger Allen , The Arabic Novel, An Histoirical and, critical Introdu. University of Mauchester, 1982.

٢٢) يُذكر ان مجلة (كل العرب) التي تصدر في باريس قد نشرت قبل ذلك النص العربي لهذا الحوار في احد اعدادها ، ومن الغريب ان القاص العراقي عبد عون الروضان اعاد ترجمته من الفرنسية الى العربية ونشره في مجلة الاقلام (ع٥، ١٩٨٨).

(٢٣) انظر، المجلة الفرنسية (مكزين لترير)، العدد السابق ذكرُه.

(٢٤) حول مسرحيات توفيق الحكيم بالفرنسية، راجع:

— Theatre arabe, theatre milticolore. et theatre de notre temps, Nouvelles e'ditions Latines, 1951—1960.



د. عباس حمزة جبر
جامعة بغداد

الشرق في كتابات مالرو الفنطازية

بدأ اندريه مالرو مسيرته الادبية كاتباً فنطازياً. ولكنه سرعان ما تحول تحت تاثير مجريات حياته والظروف التي أبدعته الى كاتب ثوري. ومثلما اصبح الشرق الالهام الرئيسي الذي افضى الى تاليف الروايات الثلاث الاولى «الفاتحون، الطريق الملكي، والوضع البشري»، فلقد كان هذا الشرق عاملاً حاسماً في تطوير الاسلوب الفنطازي لدى مالرو ونقله نقلة نوعية ادت الى ابداعات لاحقة.

ولقد استطاع مالرو ان يجسد في روايته الثانية «الطريق الملكي» سيكولوجيا الفاتح. والبطل العدمي الذي اراد ان يخلق في الشرق المُستعمر مملكته الخاصة. فبيركان، بطل هذه الرواية كان يحلم بتاسيس مملكة يكون رعاياها سكان البلاد الاصليين الغارقين في حياة بدائية. ان قصة بيركان وصراعه مع الظروف وموته ليست بعيدة عن احداث واقعية كانت آسيا مسرحها وأبطالها غزاة على شاكلة لورنس العرب. والملك ماري الاول او ميرانا. ولقد شاءت الصدف خلال بحثنا عن مفهوم الشرق في فلسفة اندريه مالرو ان نعثر على كتاب يتحدث عن رجل استطاع ان يؤسس مملكةً في الطرف الشمالي من كمبوديا مستفيداً من الصراعات الاستعمارية وقد تبين ان شخصية هذا المغامر ومخيلته الفنطازية وعلاقاته مع سكان البلاد الاصليين تماثل شخصية بطل (مالرو) بيركان. ويبدو ان مالرو كان على اطلاّع كامل بقصة ماري الاول هذا خلال فترة اقامته الثانية في (سايغون) خلال عام ١٩٢٥ من خلال عمله في الوسط الصحفي.

بدت أرض الشرق لهذا النوع من المغامرين: ميرانا، ولورنس العرب، وكثيرين غيرهم، مليئة بالوعود، كريمة في تقديم امكانيات جديدة. ان كاتب اللامذكرات حينما ينوي اكتشاف عوالم هؤلاء السيكولوجية لايجد غير نوع من الحساسية الغريبة لأن آسيا لم تكن بهذا القدر من القابلية على جذب المعنيين بها إلاّ لأنهم يشعرون بين ظهرانينا بسطوتهم ويتصرفون كفاتحين.

ان عواطف هؤلاء الغريبي الاحاسيس تحاول التعلق بشكل يكاد ان يكون دائمياً بما هو مثير في مشاريعهم الامر الذي يلبي لديهم رغبة عارمة بفرح عميق يكون هدفه الاساسي الامتلاك.

لقد أوضح مالرو ان آسيا لعبت دورها في ابراز هذه الظاهرة ليس لأن هذه القارة كانت تغط في سبات عميق يوم تحرك الاوربيون نحوها، ولكن لأنها كانت مثيرة وفنطازية ولأنها كانت بالنسبة للأوربي على حد مايقوله في «اللامذكرات» المكان المميز لإثارة الأحلام»[1].

لقد كتب رينيه غينون في أزمة العالم المعاصر[2] بأن اية ذهنية حديثة تبتعد في خط تكونها العام عن مفاهيم التقاليد لايمكن ان تكوّن عند التقائها بالشرق إلا سلسلة من «مفاهيم فنطازية ووهمية، لاتتمتع بأي أساس من الجدية»[3].

وتبدو لنا معاينة غينون هذه على درجة كبيرة من الصحة ويمكن تطبيقها على حالة مالرو حيث يبتعد الكاتب في مراحل تطوره الاولى وإبّان ارهاصاته عن اي خط تقليدي سواء أكانت هذه التقاليد أوربية أم أنها تعود الى عالم الشرق.

ان هذه التقاليد كانت تبدو لمالرو الشاب مبهمة الاسس ولهذا اعتبرها في تلك الفترة من حياته هامشية التأثير لذا

فسح المجال في بداياته لنوع جديد من الالهام ذلكم هو الالهام الذي يأتي من معاينة الخيال الغريب والالتجاء الى عوالم الجمال الفائقة السحر. هذه العوالم التي اصبحت نقطة انطلاق ومركزاً لخلايا فكرية اصيلة في تكونها.

اخذت قضية الفنطازية مع اندريه مالرو بعداً جديداً بدرجة مايكون العالم - عالم الواقعي - بلا اي اسناد روحي، وبالدرجة التي يقوم معها الموت والافول الحتمي لكل الاشكال برسم حدود المخلوق البشري يصبح هذا العالم ميداناً لصراعات مبهمة وعصية على الادراك تقوم بها قوى غامضة المنشا ومجهولة الاصول.

ان مالرو مثل بيركان تماماً في «الطريق الملكي»، لايتامل الموت من أجل ان يموت ولكن من أجل الوصول الى درجة من القدرة على تمثل معنى الحياة والسر الكامن خلف الاشياء.

لنذكر بان موت الآلهة وانهيار القيم المتعارف عليها لاتسلب لدى مالرو الاشياء من طبيعتها الآخاذة. لذا فان تساؤلاته تتعالى حدتها بشكل يتزايد طردياً مع ازدياد حدة الشعور بهذا النقص والتهري الذي يصيب نقطة الارتكاز التي تجد الافكار عندها مبرراً لوجودها وعقلانيتها.

وبالمقابل فان الغرائبي والتهكمي لايمكن ان يكونا في تضادٍ مع الرغبة في العمل الجاد حيث نرى بأن مشروع مالرو وذوقه الجمالي في نزعته الاولى يتجه نحو الفنطازيا، ويتجه نحو ماهو مبهم لأجل اكتشاف عنصر الاختلاف بين ماهو واقعي وماهو مفارق. ولأجل وضع مجموعة الوساوس التي تكشف عادةً ارهاصات أي كاتب ازاء حقيقة الموت الحاضرة دوماً.

ان شاعرية النصوص الاولى عند مالرو تتجه نحو المزاجية والخفة التي توحي بها الكلمات لاجل خلق نوع جديد من الحساسية الفائقة ومن أجل ابداع قيمة، وصياغة جمالية لكل ماهو غرائبي (انثروبولوجيا) وكشف سر ماهو موجود وذلك بخلق الادراك الجمالي.

ان هدف الصفحات الآتية يقتصر على الاجابة بشكل محدد عن السؤال الآتي:

وفق اي معيار ونحو اي آفاق استطاع الشرق ان يؤثر في تفكير كاتب «اقمار من ورق؟» ان الاجابة عن تساؤل مثل هذا تحيلنا الى البحث في طبيعة التغيرات البدائية التي فعلت فعلها في الفترة الواقعة بين تاريخ كتابة المقالات التي ظهرت لأول مرة في مجلة «العمل» (Action) بعد انتهاء الحرب العالمية الاولى: وبين تاريخ كتابة النصوص التي نشرت بعد سفر مالرو الى الهند الصينية في آب ١٩٢٣. لقد وجدت مقالات مالرو الاولى في مجلة العمل وجمعت بعد ذلك بزمن قصير في كتاب اهدي الى ماكس جاكوب.

كانت مواضيع مالرو تنطوي على اهمية استثنائية لأنها تشكل مصدراً مهماً لمعرفة مكونات الكاتب الاولى. فقد نشر مالرو «مكونات تراتيل مالدارور».

- في العدد ٣/نيسان ١٩٢٠ في مجلة العمل واشار فيها الى طابعي التمجيد والتهور اللذين قامت عليهما شاعرية لوتريامون.

- وفي عدد تموز ١٩٢٠ نشر مالرو (حركة) Mobilite

- وفي عدد تشرين اول ١٩٢٠ نشر مالرو «توطئة» Prologue.

- وفي عدد آب ١٩٢١ ظهرت «مذكرات رجل اطفاء في لعبة المجزرة» Journal d'un pompier du jeu de massacre

- وفي عدد آذار - نيسان ١٩٢٢ ؟ مظهر اندريه جيد Aspect d'André Gide.

ولنا ان نقوم الآن بدراسة مختصرة لبعض من هذه الكتابات الأولى لمعرفة حدود تفكير الكاتب الشاب قبل اتصالاته الاولى بالشرق.

في «توطئة» Prologue يقوم مالرو ببلورة ملاحظاته حول بعض الصور التي تحاول الهرب من اي مفهوم متعارف عليه للزمن. وبالمقابل فان هذه البلورة تثير لدى القارىء شعوراً بان كاتبنا يعاني من قلق عميق ناجم عن اختفاء القدرة الآلية على استخلاص مفهوم محدد لما هو واقعي.

في هذه المقالة يقف القارىء على حدوث تحولات لمخلوقات رديئة كان تتحول البالونات الى قطط ذات عيون فسفورية. على ان هذا التحول ليس تحولاً مفاجئاً حيث «ترقص البالونات رقصات ريفية يفترض ان تكون فرحة، ولكن هذه البالونات ترقص عنوة وتتهاوى افواجاً عند البرميل.. وهكذا يقتل عدد منها من شدة الصدمة او تنفجر بشكل يثير الشفقة»[*].

ويلاحظ فانديفان «ان هذه الشخصيات والاشياء كثيرة ومتنوعة وانها ترسم من قبل الكاتب بملامح محددة وببراعة، مظهراً شخصيتها الفريدة المتميزة وماترتديه من

لباس غريب»[٦] .

وعليه فان الكاتب يحاول ان يعطي لمخلوقاته بعداً جديداً في علاقاتها مع الواقع عن طريق ماتملك من تمييز وصورة مختلفة عما هو مالوف. من هنا يمكن القول ان مالرو يعطي للفنطازيا غلبة على المعنى الكامن خلف المخلوقات انها فنطازيا تعتمد المزاج طريقاً، والخيال لوناً.

وهكذا نرى نتاج الكاتب باشكاله الهندسية التي تعتمد الأثارة الذهنية خلال الالوان الفاقعة.

ان خيال مالرو صوري ولا يبتعد عما هو ارضي ويلاحظ فانديلغان مرة اخرى ان مايحتويه كتاب مالرو الاول (اقمار من ورق) «من اشكال كروية والوان فقاعية. خفيفة يؤكد وجود رغبة قوية في اعادة خلق الاشياء بخفة مبتعداً عن الرسالة التي يبلغنا بها العالم يومياً عن وجود خصوبة لاتكترث بالأشياء التي تحيط بنا»[٧] .

ان مايقوله فانديغان صحيح، فنحن نلاحظ في شذرات مالرو الاولى شعورا غائرا في اعماق اللاوعي يمكن ترجمته بعدم رضا تجاه الواقع الذي يحول بين الكاتب وبين رغبته في تحقيق مشروع غرائبي.

ان الخفة التي يتمتع بها ابداع مالرو الفنطازي الاول يتضمن فيما يتضمن ادانة لما هو واقعي حيث يوجه اليه سهام سخريته واعادة رسمه بشكل يثير الشفقة.

ان هذا يعني حصول طلاق غير كاثوليكي بين المخيلة المبدعة، وعالم الظواهر لقد رسمت (مذكرات رجل اطفاء)Journal d'un pompier بشكل بارع، أسوار السجن الذي يمكن ان تقبع فيه المخيلة، كما اثبتت الطريقة المثلى للوصول الى حالة متقدمة وذلك بسحب المظاهر المبتذلة من الواقع الى ارض يمكن فيها تطبيق شتى صنوف السخرية عليها. ومع ذلك فان بحث الكاتب الدؤوب يحاول ان يجد نقاط لامعة في ظلمة الروح، يمكن ان يرتكز عليها الفعل الانساني .

ان لعُب الكاتب واقماره وبالوناته تخدم ارادة محددة، وهي تنم من جهة اخرى عن رغبات معذبة بسبب ثبوتية ماهو واقعي.

لقد اشار مالرو بعد ذلك بسنين بان «موهبة كاتب الفنطازيا تعتمد بشكل يكاد ان يكون دائمياً على تاكيد ان عالم الاشياء الذي يبدو مقبولاً من قبل الجميع، انما هو كاذب، ليس لانه يجانب الحقيقة ولكن لكون مثل هذا الواقع ثابت وغير تحولي في نظره»[٨] .

لقد كتب مالرو هذا في عام ١٩٢٩ اي بعد مايقارب بتسع سنوات من حصول ارهاصاته الفنطازية الاولى. ان عدداً من الاسباب يدعوني الى التاكيد على ان مالرو يصف هنا حالته الفكرية عند بداياته ولحد عام ١٩٢٣ عام رحيله الى الشرق..

وتبدو لنا المشكلة اكثر تعقيداً خاصةً اذا ادركنا بان الشرق التاريخي يكون هو الآخر جزءاً من واقع ثابت. ولكن يبدو ان مالرو كان قادراً على استثمار هذه الثبوتية في الحقائق التاريخية اولاً بشكل فردي ومن ثم على صعيد جماعي.

قبل الوصول الى نواة هذا الموضوع علينا ان نربط الموقف الذي اتخذه الكاتب من لعب الذهن وذلك بمعرفة موقفه من الحركات الأدبية مثل الدادائية والسريالية في ذلك الزمن. لقد ظهر جلياً بان هدفه في تلك المرحلة انما ينطوي على تحرير ذهنه عن طريق القيام بأي فعل. ذلك الفعل الذي انطوى بعد ذلك على نتيجة رئيسة الا وهي نفيّ المفهوم العادي للزمن لصالح شيء مايكون خالداً .

اما عن طبيعة هذا الفعل وعطاء المشروع اللاحق فان فانديغان وآخرون غيره يؤكدون بان مثل هذا المشروع لم يكن يحمل في ثناياه اي «شيء ثوري» ولكن هذا لايمنع الكاتب من ادراك مشكلات زمنه بشكل نيّر واختيار موقف اصيل اتجاهها.

يؤكد سابوران بان المرحلة الاولى من حياة مالرو التي اتصفت بالاندفاع نحو روح المغامرة تعود دوافعها الى شعور الكاتب باصابة اتجاهات الفن الأوربي بالانحطاط التدريجي: «لقد شعر مالرو منذ وقت مبكر بان العالم الغربي، وفي مجال الفن بشكل خاص كان يبدو محكوماً باختناق بطيء اذ لم يستطع جيله على اقل تقدير أستدعاء مصادر جديدة للالهام»[١٠].

ولقد كتب مارسي ارنولد عن مالرو في تلك الفترة بان «النوع الادبي السائد في ذلك الوقت لم يكن فيه مايرضيه»[١١].

لقد بينت شذرات مالرو الاولى التي كتبها في مابين ١٩١٩ ـ ١٩٢٢ ميكانيكية ذات الهام يعود الى حساسية ماقبل سريالية كونتها قراءات مالرو لكل من جول لافورك ـ ولوتريامون ـ ورامبو ـ كما ان لمعاشرة مالرو

للأوساط الفنية والبوهيمية في مونمارتر في باريس قربت كاتبنا من السرياليين وحركتهم - مع ذلك فان لكاتبنا تحفظات أولية تجاه هذه الحركة وروادها - تقول كلارا مالرو زوجة الكاتب الاولى بأن زوجها ومنذ ١٩٢١ كان قد اتخذ موقفاً خاصاً به. ان هذا لايعني استحالة حصول حوار فكري بينه وبين السرياليين. علينا ان نلاحظ ان برتون رائد السرياليين كان اول من وقع على وثيقة الاسترحام لصالح مالرو عندما حكم عليه بالسجن في فنومبنه. ولربما يكون موضوع الشرق واحداً من نقاط الالتقاء بين الجانبين.

لقد كان السرياليون اكثر الناس تنبهاً الى ضرورة الاتصال الروحي مع الثقافات الاخرى التي تبتعد في خطها عن تلك الثقافة التي خلقتها البرجوازية الغربية التي كانت على حد رأيهم في طريقها الى الاحتراق:

«نتمنى بكل قوانا ان تقوم الثورات والحروب والانقلابات التي تحدث في المستعمرات باعدام الحضارة الاوربية التي تدافعون عنها حتى في الشرق»[11].

وفي الحقيقة فان موقف السرياليين من الشرق وثقافاته لاتاتي كرد فعل على غروب ثقافة الغرب بقدر ماتنحى نحو حوار ما. يقول البروفيسور بيهار بهذا الخصوص «لقد حدد السرياليون لأنفسهم هدفاً يتمثل في خلق نوع جديد من التصوف. لذا فقد اتجهوا نحو الشرق (الحلولي) علهم يجدون في تجربة بوذا ودالبه - لاما مايحقق لهم مثل هذا الغرض»[12].

ولعل انطونان ارتو - وهو أحد اقطاب السرياليين كان اول من حاول ان يجد صلة الوصل مع الفكر الشرقي وخاصة مع الهند.

لقد سمح الشرق لمالرو بان يعمق قابليته التخيلية، ان التحولات البنائية التي حدثت بين الكتابات الاولى مثل «اقمار من ورق» وبين مجمل الكتابات الفنطازية اللاحقة وخاصة «المملكة العجيبة» تكاد ان تكون جلية بشكل يثير الانتباه. ومادام موضوع الغرائبي هو الذي يثير اهتمامنا هنا فأن فانديغان يؤكد بان هذا الغرائبي يرتدي عند مالرو اهمية معقدة حيث لايقتصر فقط على ماهو فنطازي وتهكمي لكنه يحصل على تشكل جديد يكتسي اهمية فائقة في علاقته بالفعل الانساني وبالواقع.[14].

واذا ما اعتبرنا (في ميدان البحث عن مفهوم الجمال لدى مالرو) ولأسباب عميقة بان، ماهو جذاب ورائع ومثير هو نقطة الانطلاق لما يمكن ان يكون، وفي سلم تسامي الافكار بحثاً عن ما هو مقدس (Sacre) ومفارق للواقع أي ماورائي النزعة.

فان الغرائبي عند مالرو ينطلق من هذا الميدان الصغير لأن في الانسان حاجة متجددة ومشاريع مبتكرة كعقدة الطابع. ان الديناميكية الانسانية تنفي في اطار بعد الزمن اي قيمة ذات طابع ثبوتي لذا فان البحث عن الشكل الغرائبي يمتزج بمفهوم آخر ذلك هو الذي لايسبر له الغور: العدم، والموت وهكذا فان هذا الغرائبي يقف دوماً في قلب كل كتب مالرو.

ان تعميق الادراك بما لايدرك ولاتطاله احساسات البشر العاديين هو المهمة الرئيسية التي يبحث عنها الكاتب ولذا فان الغرائبي يرتدي دوماً حلة الغموض والخفاء وينحى منحاً سرياً آخذاً مع الزمن بالابتعاد عن الرؤى الشاذة ويضحي بالخفة المعهودة لمصلحة البحث عما هو خلّاب وفائق الجمال وهنا يدخل علينا في سياق التطور العام للكاتب مبدأ «الاغتراب».

لقد سبق ان بيّنا بأن مملكة الغرائب التي كتبت بعد سفر مالرو الى الشرق تعد من وجهة النظر الجمالية امتداداً طبيعياً لفترة الابداع الفنطازي، ولكن يبدو بان مابين هذين النوعين الادبيين يوجد افتراقاً وتطوراً ذا ابعاد محددة. واذا كان كتاب «اقمار من ورق» يرد الواقع الى سخرية وتهكم لأن هذا الواقع ثبوتي النزعة فان «مملكة الغرائب» تذهب أبعد من ذلك اذ يحاول النص بناء خطوط اتصال مع الواقع ذات بعد كوني فلم يعد الأمر يقتصر على خلق أشياء معينة بل تذهب قناعة الكاتب الى رسم علاقات وصراعات بين قوى معروفة مسبقاً ومجسدة بشكل واضح. ولعل «مملكة الغرائب» لاتريد ان تبدأ بمقاطعة الاعمال التي سبقتها بل انها تعمد الى ادراج الفنطازيا في أجواء قلقة مسكونة بالموت والطاعون والطوفان ولكنها لاتخلو ايضاً من أشياء واقعية.

ويرفع الساهرون ببطء الساعات الكبيرة التي تحسب الأزلية كسلاطين ماتوا من زمن بعيد. ان البابوات واعداءهم يلاحظون بعضهم في بطن بالوعات روما المتصخرة»[15].

هذا النص يوحي لنا بوساوس الكاتب ازاء الانحلال

النهائي للأشياء ان أية ولادة لايمكن ان تكون غير اسقاط، لأن الوجود يظل غير قابل للفهم وعصي على الادراك لذا فأن اللانهائية لاتعني في «مملكة الاشياء» غير الدمار واللاجدوى: ذلكم ان تعريفاً للاشياء لايمكن تأمينه لذهن الانسان بسبب اختفاء اي نقطة ثبات ومن هذه الاجواء يطالعنا مالرو ببزوغ الفاتح (عقلية الفتح والاستيلاء):

«وهكذا... عند حدود الهند وتحت ظلال اشجار استحالت اوراقها المنكمشة الى مايشبه الحيوانات، ثمة فاتح أفرد من قومه، نائم يغطيه درعه الأسود ومحاط بقردة وجلة» R.F.P.8.[15]

يحيل مالرو قارئه خلال الصفحات الاولى من «المملكة» الى مايشبه بدايات عصر التكوين، ان، لم يكن يريد ان يبدأ عمله بمثل هذه الرؤية، حيث الأرض الخراب علّة تصيب أسّ الاشكال التراجيدي الذي يدفعه الى الكتابة بمثل هذا الأسلوب.

ان بطل مالرو المسافر، لا يمكن له ان يدرك مبتغاه من الفتح دون ان يتأقلم مع اجواء معادية. وهكذا لا تكون الرحلة، العنصر الجديد في الكتابات الفنطازية عند مالرو، عبارة عن الهرب من واقع ما، بل فتح لمجاهيل جديدة وتحدٍ لقوىً محددة.

ان الحضور المتنامي للعنصر الشرقي، حضور آثاري، وبالرغم من مظهره التشكيلي والوانه المتعددة لايمكن ان يغير بشكل حاسم حقيقة «المملكة» المتوترة. ولهذا فأن هذا العنصر يبقى في المراحل الاولى على درجة من الاهمية موازية للأشياء الاخرى التي يحاول الكاتب التعبير عن وجودها: «يحمل باعة الآثار في جعبتهم صناديق سيام المزركشة وكريّات لمداعبة الطيور، كما ترى مسارح للظل... واعلام صينية وتمثال لشيطان معوّق(.....)»[17].

ان العنصر الآثاري سيكون له مدى مزدوج، ذلك ان المرء يبدأ باستشعار ثقل القدر والموت الذي يحيط بالأرجاء فيحيلها نثاراً. ان مفهوم الشكل الأثري يجعل المشاعر اكثر انقاداً امام الحتمية ويزيدها ممزقاً وهذا مايستشعره الكاتب امام هذه المدائن المنشورة على ضفاف الخلجان كأنها اجنحة طيور ميتة» R.F.P.21[18]

وعلى نحو مغاير نكون امام واحدة من الموضوعات الاكثر اصالة في «مملكة الغرائب» انها تلك العقلية التي تبتدع حالة تقديس الاشكال المطلقة.

تحت المدينة، تتوسع انهار حفرتها قرون سابقة، قرون ابدعت مومياءات لتماسيح صغيرة، هنا وهناك تهيم خنافس مايلبث ان يكتشف المرء انها عيون فسفورية لقطط مقدسة مكفنة[19].. R.F.21.

ان الاصداء التي ترتد عن الصورة التي يشكلها الكاتب في مملكته تبدو لنا محاصرة بتجربة مأساوية عميقة الغور. هذه التجربة المخيفة التي ستترجم بعد ذلك عبر هذيان ابطال الروايات الاولى وعبر تمزق الشخوص في الفترة الروائية من حياة مالرو لاتجد منافذ جديدة لها وآفاقاً رحبة الآ في مرحلة القناعات التي كونّتها كتابات المؤلف حول التاريخ والفن.. وعلى أية حال فان العنصر الشرقي (باعتباره مصدراً لألهام تأريخي)، يشارك بفعالية متزايدة في تكوين مفهوم متنامٍ عن المأساة: «يابحار آسيا، افكر وأنا اغادر كل هذا الذي عرفته عنك. أنتظر رؤية الانوار الباهتة لقرّيص البحر التي تطفو على مياهك الدافئة. وعلى سفائن خائنة غرقت في الاعماق التي يرقد فيها المرجان الأسود والاسماك المتحجرة وتراكمت فوق هياكل عظام الناس الذين كانوا يوما ما يجذفون (......) ياسفائن الشرق، ان الروائح التي تنبعث منك ترقد في لبّي وفي قلبي الذي غدا قلب شيخ عجوز لم يترك لنفسه شيئاً، ايها الامير انا ذاهب الى بابل.. تلك المدينة التي لم يبق منها غير الاطلال واندثرت جنائنها المعلقة[20].

وهكذا فان الشرق، مسرح الموت وسقوط القيم، عزز لدى الكاتب الشعور بضرورة التمرد على العدم. ومع كون شخوص «المملكة» جميعاً مؤخوذون بمشاعر مفزعة حيال انحلال الكون فانهم يحاولون بالرغم من ذلك وبكل قواهم الخروج من هذا السرداب. يمكن القول من خلال ملاحظة التطور النوعي الذي يصل اليه الكاتب ان هذا التطور يتصف قبل كل شيء بحصول تجاوز الغرائبي بشكله المبسط حيث يركن الكاتب الى قناعة تقول بضرورة النضال ضد اللاجدوى ولكنها قناعة لم تصل لحد الآن الى المدى الذي يمكن ان يصل اليه الفعل الذي تولده. ومن هنا فان النص في «المملكة» يصاب بتعجيل وتتكون عند ذلك عقدة ذات صفات محددة وذلك بمناسبة ظهور حدث واقعي: وهو اكتساح

المدائن في الشر «اسمع سنقوم باحتلال القصر عند حلول الساعة الرابعة وبعد ان نذبح عدداً كبيراً من الجنود الذين يملكون اسلحة جميلة جداً[٢١].

ان العنصر الشرقي يؤدي الى توجيه المخيلة التي تتبنى الغرائبية نحو زمان ومكان حقيقيين وبشكل عاصف تحت تاثير صورة الغرائبي صحيح ولكنه ينـدرج حتى الوصول الى تموضع المخيلة التي تدير الاحداث دون انتقاص مما هو فنطازي، وهكذا وعن طريق مثل هذا، وبفضل ولوج العنصر التاريخي للنص فان الغرائبي يجاور الحقيقة الحية.

ويعد هذا التجاور جوهري في وسط عملية واسعة النطاق يقوم بها الكاتب لاعادة الخلق والتحويل. لقد حدث هذا بعد ان جابه الكاتب صدمة اللقاء مع واقع الاشياء. وهكذا ظهرت في النص طرائق جديدة وغير مدهشة تساعد على توحيد مايعود في اصوله الى «الغرائبي» المتوحد في عالمه الخيالي وفوق الواقعي ومع ماهو واقعي. ومن الملاحظ، ان مالرو ومنذ بداياته الاولى يعمد الى نوع من التصعيد الروحي لما هو خيالي مازجاً اياه مع ما يعد نتاج لقائه مع ما هو اجنبي على ثقافته الأوربية.

فمالرو في «الملكة» يحاول استغلال الصراع الاستعماري في نصه ليبين ان خطوط قوة جديدة يمكن ان تظهر على شاشة الادراك حتى وان استطاعت قوة او قوى اخرى مهيمنة جلب الانتباه.

علينا ان نلتفت بعد ان قطعنا مثل هذا الشوط في قراءة العنصر الشرقي في النصوص الاولى الى حقيقة فائقة الاهمية: فالغرائبي يتموضع ايضاً .

يلاحظ ان هانك عند دراسته لمفهوم آسيا في اعمال مالرو الروائية بان «معارف (الكاتب) وفهمه لآسيا تبدو وكانها ترتكز على حدس افتراضي وثقافة مكتبية وعليه فان مثل هذه المعرفة لاتعدو ان تكون معرفة خيالية في اكثر من جانب من جوانبها[٢٢] .

ان الواقع* الذي يحاول ان يخلقه مبُالغ ومذاب مثل كلابيك احد شخصيات مالرو في «الوضع البشري» هدفه خلق عالم اقوى مما هو واقعي وهنا نجد رغبة ملحة لدى اغلب الشخوص للاحتجاج الميتافيزيقي ضد واقع يسحق الانسان.

ونستطيع ان نتساءل فيما اذا كان عمل مثل هذا محاولة للدفاع عن النفس ضد اخطار الأنا العميق الغارق في بحر احلامه، واخطار العالم الخارجي ايضاً. ان سيرة شخص مثل كلابيك لاتعطينا جواباً نهائياً إلا ان مخيلته الفنطازية يمكن ان تلقي مزيداً من الضوء على بعضٍ من أسباب رحيل الكاتب الى الشرق.

وفي اكثر من رواية وعمل لمالرو، وخاصة في «الفاتحون» و«الطريق الملكي» يمكن ان يلاحظ المرء وجود كشف للصراع الذي يغزو اعماق الانسان بين الحلم وحقائق الواقع.. ان مايفضي اليه صراع مثل هذا هو معرفة جديدة لما هو خارج عن الحقيقة التي تحد الذات وتقع خارجها وكذلك يمكن ان تفضي الى حياة داخلية عميقة يمكن ادراك اغوارها بشكل او بآخر. ان مفهوم «المقدس» ان كان يمثله البطل في مواجهة وجود الانسانية التاريخي كما هو الحال في «اشجار اللاتيبزغ» او في ذلك الاشراق الفكري الدائم الذي يتجسد في عملية الإبداع الفني، او ذلك الخلق الاسطوري العميق كما هو الحال في «اصوات الصمت» فانه يؤدي في حالة مالرو الى طريق التسامي الذي تسلكه الأنا خلال رحلتها صوب الوضوح والادراك الصاعق للجوهر. ولكن وفق اي من التعابير يمكن للواقع ان يخدم المخيلة؟ ووفق اي طريقة يكون الواقع الخاضع للمخيلة عاملاً مساعداً لتوليد نوع من الامل في النفس التي غزتها العدمية واللاجدوى ؟

للاجابة عن سؤال عميق مثل هذا يمكن القول بان استثمار الامكانات التي اتاحتها زيارته لشرق آسيا والتي صدمت المخيلة بشكلها الجديد غير المالوف من قبل الكاتب وفلسفة الفعل المقرون بمفهوم اخلاقي رفيع يمكن ان يكون نوعاً من اثبات الذات التصعيدي، كل هذا كان جوهر المشروع الفلسفي لمالرو الشاب.

لقد ادت رحلته الى شرقي آسيا، دوراً مهماً في خلق تركيبته على صعيدي النشاط الأدبي والاستبصار الروحي من جهة، وساعدت على خلق عمل تخيّلي بفضل وجود واقع جديد والى توسيع آفاق المخيلة حيث قدمت للكاتب عمقاً تاريخياً ومكانياً جديراً بالاهتمام من جهة اخرى وبهذا اكتسب مالرو طريقة جديدة في التعامل مع الواقع والحياة عموماً.

الهوامش

(1) Antimemoires. Paris. Gallimard. 1967 p.301.

(2) Guenon (Rene) La Crise du monde moderne, Paris. Ed. Gallimard. 1946. p. 33.

(٣) لغرض الاستزادة في المعلومات ينظر: VANDEGANS (Andre) La Jeunesse litteraire d:Andre Malrdux. Essau sur l'inspiration farttlue. Paris. Ed. j.j. Pauvert. 1964.

(٤) انظر Action الاعداد ٣ ـ ٤ نيسان/تموز ـ ١٩٢٠ .

(5) Malraux (Andr'e) Prologue Action No 3, Avrel, 1920 pp 33—55.

(٦) ينظر: Vandegans, op. cit . 131.

(٧) ينظر: Ibidem, p. 131.

(8) A.Malraux. (port—egare) par pierre Very in La N.R.F. decembre 1929.p. 833

(٩) A.Vandegans. op. ci tp.

(10) Sabourin (p). La reflexion sur Lart d, Ander Malraux origines et evoluton, par!s. Ed. Klincksieck. 1972 p.83.

(11) Marcel Arland, in Accord No.3—4. oct.nov. 1924. p55.

(7) رسالتها كتبها السرياليون الى بول كلوديك انظر: drieu LaRochelle. in: LaVeritable Emeur des surrealistes in La N.R.F. 12 Annee No 143 Aout 1925. p. 166.

(13) H. Behar, M. Corassin Le Surrealisme: textes et debats, Paris. Livre de Poche, 1984, p. 30.

(14) vondegans. op. cit. p. 429.

(15) A. Mairoux. Royaume farfelu. p. 8.

(16) ibidem p. 9.

(17) ibidem p. 15.

(18) ibidem p. 18.

(19) ibidem p. 21.

(20) ibidem p. 21.

(21) ibidem 34.

(22) Y.H.Li, L,Asie ches Andre Malraux. Paris 1979. these de 3 cycle litterature comparee, Universite de Paris III P. 53.

بقلم المستعرب البولندي فرانتشيشيك بوهينسكي

موقف الاسلام من التصنيع

يرتبط مصطلح (التصنيع) بنشاط اقتصادي محُدَّد في مرحلة معينة من مراحل تطور وسائل الانتاج. وهو يسبب العديد من التبدلات الراديكالية في العلاقات الاجتماعية والقطاع الثقافي في معظم الاحوال. وموقف التصنيع من كل هذه الظواهر ليس احادي الاتجاه. فهناك عناصر معينة من التقاليد الثقافية مثل مكانة بعض المهن والموقف من العمل او الملكية قد تؤثر بصورة غير مباشرة على عملية التصنيع، كذلك مسالة تكيف المجتمع للشروط الجديدة التي تخلقها هذه العملية.

وحالياً تحدد عوامل كثيرة في البلدان الاسلامية الروابط القائمة بين التقاليد الثقافية والتحولات المرتبطة بعملية التصنيع.

ومع مراعاة الوضع القائم يمكن تحديد الحقائق التالية عموماً:

١ ـ تنتمي الدول الاسلامية الى مجموعة البلدان النامية التي يقطنها اكثر من نصف مليارد انسان.

٢ ـ يكون غريباً على الطرز التقليدية للثقافة الاسلامية انموذج التطور الذي قبلته هذه الدول والمعتمد على التصنيع المستورد، اي من منطقة غريبة تطور فيها هذا الانموذج وخلق طرزاً مغايرة.

٣ ـ تسعى الدول الاسلامية المعاصرة، شان بلدان العالم الثالث الاخرى، الى اعادة تقييم ثقافتها مما يكون مظهراً طبيعياً لمساعيها في التحرر من كل تبعية كانت قد فرضت عليها في الحقبة الاستعمارية.

ومن هنا فإن قضية موقف الاسلام كقاعدة للتقاليد الثقافية التي مازالت المحرّك الراهن للانشطة، ازاء التصنيع، تستحق الفحص المعمّق وعلى يد خبراء من مختلف الميادين. الا ان من المفروض ان تسبق هذه البحوث وقفة عند موقف الاسلام من التصنيع في البعد النظري.

ويخص السؤال الاول الذي ينشا بصورة تلقائية عند فحص موقف الاسلام بهذا الصدد، الموقف من الابتكار Unnovation. ويكون خطأ جسيماً معاملة الاسلام كمذهب جامد Static نشا في ظروف معينة في الجزيرة العربية في القرن السادس ميلادي، والاستنتاج بان الاسلام يعادي، بحكم طبيعته، شتى انواع الابتكار. وللاسف فهذا التصور متجذر عميقاً في آراء المجتمعات غير الاسلامية. والخطا الآخر هو الانفتاح المطلق للاسلام على كل ابتكار او حثه على اي تحول (تقدمي) في الحقبة المعاصرة. وعند البحث عن حل وسط تعلن اكثرية الخبراء المتفرغين لموقف الاسلام من التحولات المعاصرة، عن نظرية التكيف. وهم يعتبرون ان الاسلام يخضع للتحولات تحت ضغط العوامل الخارجية وبالدرجة الرئيسية عملية التحولات الاقتصادية ـ الاجتماعية.

ولاشك ان هذا تبسيط خطر لايسمح باحتمال وجود ارادة نشطة للعوامل الداخلية الكائنة في الاسلام ذاته.

وتراعى اليوم في نظرية الثقافة، العناصر التقليدية التي هي دائمة بالرغم من تغير وظائفها ودلالاتها، وكذلك قيمها وعدم اعتبار الجدة سمة لتماسك المجتمع. ويبدو ان هذا الخطا المنهجي يرتكبه دارسو الاسلام، ويصل تقديراتهم للتحولات المعاصرة التي يمر بها هذا الدين. وهم حين يركزون على التبدلات وحدها انما يتجاهلون امكانيات (عناصر دائمة) في الاسلام تقرر استمراريته بالرغم من التحولات الخارجية الطارئة.

بقلم المستعرب البولندي فرانتشيشيك بوهينسكي

موقف الاسلام من التصنيع

يرتبط مصطلح (التصنيع) بنشاط اقتصادي محدّد في مرحلة معينة من مراحل تطور وسائل الانتاج. وهو يسبب العديد من التبدلات الراديكالية في العلاقات الاجتماعية والقطاع الثقافي في معظم الاحوال. وموقف التصنيع من كل هذه الظواهر ليس احادي الاتجاه. فهناك عناصر معينة من التقاليد الثقافية مثل مكانة بعض المهن والموقف من العمل او الملكية قد تؤثر بصورة غير مباشرة على عملية التصنيع، كذلك مسألة تكيف المجتمع للشروط الجديدة التي تخلقها هذه العملية.

وحالياً تحدد عوامل كثيرة في البلدان الاسلامية الروابط القائمة بين التقاليد الثقافية والتحولات المرتبطة بعملية التصنيع.

ومع مراعاة الوضع القائم يمكن تحديد الحقائق التالية عموماً:

١ ـ تنتمي الدول الاسلامية الى مجموعة البلدان النامية التي يقطنها اكثر من نصف مليارد انسان.

٢ ـ يكون غريباً على الطرز التقليدية للثقافة الاسلامية انموذج التطور الذي قبلته هذه الدول والمعتمد على التصنيع المستورد، اي من منطقة غريبة تطور فيها هذا الانموذج وخلق طرزاً مغايرة.

٣ ـ تسعى الدول الاسلامية المعاصرة، شأن بلدان العالم الثالث الاخرى، الى اعادة تقييم ثقافتها مما يكون مظهراً طبيعياً لمساعيها في التحرر من كل تبعية كانت قد فرضت عليها في الحقبة الاستعمارية.

ومن هنا فإن قضية موقف الاسلام كقاعدة للتقاليد الثقافية التي مازالت المحرّك الراهن للانشطة، ازاء التصنيع، تستحق الفحص المعمّق وعلى يد خبراء من مختلف الميادين. الا ان من المفروض ان تسبق هذه البحوث وقفة عند موقف الاسلام من التصنيع في البعد النظري.

ويخص السؤال الاول الذي ينشا بصورة تلقائية عند فحص موقف الاسلام بهذا الصدد، الموقف من الابتكار Unnovation. ويكون خطأ جسيماً معاملة الاسلام كمذهب جامد Static نشا في ظروف معينة في الجزيرة العربية في القرن السادس ميلادي، والاستنتاج بان الاسلام يعادي، بحكم طبيعته، شتى انواع الابتكار. وللاسف فهذا التصور متجذر عميقاً في آراء المجتمعات غير الاسلامية. والخطا الآخر هو الانفتاح المطلق للاسلام على كل ابتكار او حثه على اي تحول (تقدمي) في الحقبة المعاصرة. وعند البحث عن حل وسط تعلن اكثرية الخبراء المتفرغين لموقف الاسلام من التحولات المعاصرة، عن نظرية التكيف. وهم يعتبرون ان الاسلام يخضع للتحولات تحت ضغط العوامل الخارجية وبالدرجة الرئيسية عملية التحولات الاقتصادية ـ الاجتماعية.

ولاشك أن هذا تبسيط خطر لايسمح باحتمال وجود ارادة نشطة للعوامل الداخلية الكائنة في الاسلام ذاته.

وتراعى اليوم في نظرية الثقافة، العناصر التقليدية التي هي دائمة بالرغم من تغير وظائفها ودلالاتها، وكذلك قيمها وعدم اعتبار الجدة سمة لتماسك المجتمع. ويبدو ان هذا الخطا المنهجي يرتكبه دارسو الاسلام، ويصل تقديراتهم للتحولات المعاصرة التي يمر بها هذا الدين. وهم حين يركزون على التبدلات وحدها انما يتجاهلون امكانيات (عناصر دائمة) في الاسلام تقرر استمراريته بالرغم من التحولات الخارجية الطارئة.

ترجمة: عدنان المبارك

وجوهر الامر لايكمن في مسألة هل ان الاسلام ضد او مع احوال الابتكار ولا في الاسلوب الذي يتبعه الاسلام في (التكيف) للشروط الجديدة، بل هو في هذه الاطروحات:

١ ـ هل هناك في الاسلام عناصر معينة تعمل على قبول الدول الاسلامية لانموذج التطور عبر التصنيع؟. وهل هناك عناصر تعارض هذا الشكل من التطور؟

٢ ـ واذا كانت في الاسلام مجموعتا العناصر المذكورتان فاي منها هي الاقوى؟ ولماذا؟

وفي المؤلفات المكرسة للعلاقات الناشئة بين الاسلام والتحولات المعاصرة، نادراً ما يجري التحديد الدقيق لمفهوم الاسلام مما يسبب نشوء احوال سوء الفهم خاصة حين يُفهم الاسلام من خلال المجتمع الاسلامي او الفئات الحاكمة هناك. ويبدو لي ان افضل منطلق يبدأ بهذا السؤال: ما الذي يفهمه المسلمون انفسهم عن الاسلام؟. وعبر الجواب تتبين العناصر التي قد تملك صلة مباشرة او غير مباشرة بموقف الاسلام من التصنيع.

يكون الاسلام هو الدين الوحداني الثالث والمعتمد على الايمان بالوحي. والمبدأ الاساسي هو الاعتراف بـ(لا إله إلا الله، محمد رسول الله).

ووفق الاسلام يكون الله الكائن الاعلى والقادر على كل شيء.

والخالق الذي خلق الوجود كله. انه بداية هذا الوجود وغايته النهائية، وهو على الدوام يتحكم به، وهو حاضر فيه: (هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم مايلج في الارض ومايخرج منها وما ينزل من السماء ومايعرج فيها وهو معكم أين ماكنتم والله بما تعملون بصير).

«سورة الحديد»

ويقسّم الوجود الذي خلقه الله الى (عالمين): زمني tempol وقريب من (الدنيا) أي العالم المادي الذي يعيش فيه الانسان والقادر على معرفته بواسطة حواسه، والآخر هو العالم الابدي. الروحي والمسمى (الآخرة). وعلى الغالب فهذان الجزءان المتعارضان. يكمل احدهما الآخر، ويسميان بـ(الارض) و(السماوات).

وقد خلق الله الانسان كأرفع كائن حي في العالم المادي، وهو يملك روحاً لاتفنى. وهدف الانسان كفرد وعضو للمجتمع هو العيش وفق الارادة الالهية و(السير على الصراط المستقيم). ولان طبيعة الانسان ميّالة الى الخير والسوء على السواء. وغالباً ما ينحرف الافراد والمجتمعات كاملة عن الصراط الذي حدده الرب ويرتكبون الذنوب وينقادون لمعبوديهم الارضيين ويرفعوهم الى مصاف الرب. يعني هذا الانحراف عن الدرب الخروج على الفروض الاخلاقية التي جاء بها الوحي، وعاقبته السقوط الاخلاقي العام للفرد والمجتمع، أي (فساد الارض).

ووفق الاسلام يتكون تاريخ البشرية من دورات متعاقبة بدأ بهبوط الوحي الالهي وانتهت بانحراف البشرية عن الدرب. ومع كل انحراف يبعث الرب برسله. فالذين لم يقبلوا النذير يعاقبون والبقية التي آمنت وعادت الى طريق الصواب (مثل قوم نوح او موسى) يُجزون خيراً. وآخر وحي رباني هو القرآن الذي جاء به الى البشر الرسول العربي محمد في القرن السابع ميلادي. وخلافاً للرسل السابقين لم تكن هناك حاجة الى المعجزات للتدليل على حقيقة الرسالة. فما يدل عليها هو القرآن: (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا).

«سورة الاسراء»

والدورة الاخيرة في تاريخ البشرية والتي بدأت بنزول القرآن ستنتهي بنهاية الدنيا وحلول يوم القيامة.

ويبدو امراً صائباً فيما يخص موقف الاسلام من التصنيع القيام بتصنيف لتلك (العناصر الدائمة) في الاسلام والتي قد تملك صلة مباشرة بالتصنيع. بعبارة اخرى ينبغي تحديد تلك المساعي في المجتمع الاسلامي والهادفة لتحقيق الغايات الاساسية للدين والتي قد تملك تأثيراً على الموقف من التصنيع والظواهر المرتبطة به.

وحين تُحدِّد الشريعة موقفها من الانسان ومحيطه اي الناس الآخرين والطبيعة والوجود انما ترجع كل الانشطة الانسانية الى مجموعتين: الايجابية والسلبية. وفي اطر هذه المراتب يتدرج فكر الاسلام الاجتماعي والاخلاقي. ويكون الهدف الاول هو الوصول الى الحالة التي يسلك فيها المجتمع الاسلامي كله وفق المراتب الايجابية. وللاطلاع على الموقف من التصنيع. وعلى الاقل في البعد النظري. علينا طرح هذا السؤال: بأي صورة تقدر الشروط التي يخلقها التصنيع على قيام الانشطة الايجابية او تغذية الاخرى

السلبية؟ اي: هل يخدم التصنيع او يعرقل، السعي الى تحقيق الفكر الاجتماعي والاخلاقي في الاسلام؟.. وعامة تربط المجتمعات الاسلامية الامراض الاجتماعية بعملية التصنيع الجارية في المجتمعات المتطورة، لذلك اجد من الضروري الوقوف عند تاثير احد العناصر الدائمة في الاسلام على موقف مجتمعاته والذي هو الابتعاد عن الفساد الاخلاقي (فساد الارض). لكن هل تملك هذا العنصر التاثير الحاسم على موقف الاسلام من التصنيع؟ الا تبرز، هنا، العناصر الاخرى التي تحتل مرتبة اعلى في سلم غايات الاسلام؟

ويكتب هشام جعيط في مؤلفه المكرس للشخصية العربية ـ الاسلامية عن الوعي العربي الذي يمكن ان يتطابق هنا مع الوعي الاسلامي: (الجدلية العربية هي جدلية الرفاهية والعز وماهو الآن وينتظر التحقيق. وهي تندرج في الحاضر الكلي الذي يشمل الماضي والحاضر والمستقبل).

برايي ان هذ الحكم هو احد افضل التعاريف الخاصة بموقف الاسلام من النشاط التاريخي. فالسعي الى العز وخير الامة هو المحرك التاريخي لاستمرارية الاسلام والتحولات التي ترافق تطوره. ولهذه المساعي، شان التحولات التي ذكرتها، تاثير على موقف الاسلام من التصنيع.

السعي الى عز الاسلام:

وكما جاء في القرآن سعى الاسلام كدين شمولي ورسالة تاريخية تخص البشرية جمعاء الى تصفية الفوارق الاجتماعية والقومية القديمة. ولقد تحول التنافس القديم بين القبائل، والمعروف في المجتمع العربي لما قبل الاسلام، الى نزاع بين انصار الدين واعدائه الذين كانوا فعليين واقوياء. وكان ما يميز القرون الاولى من الاسلام تقسيم العالم الى معسكرين: (دار السلام) اي مناطق الدين و(دار الحرب) اي الاخرى التي يدور فيها الجهاد المقدس او سيدور فيها مستقبلاً. وحتى في الازمان المتاخرة حين ظهرت مفاهيم التعايش السلمي بين انصار شتى الاديان، كانت ضرورة الدفاع عن مناطق الاسلام امام الغزو الاجنبي قائمة.

كذلك يوصي الدين الحنيف بتحقيق المنعة والقوة. ولتحقيق الغايات الهجومية والدفاعية لابد من الوصول الى العز. ومن هنا فهذه المنعة هي الغرض الاساسي من فروض الايمان سواء مايخص الفرد ام المجتمع، ويمكن اعتبار ذلك احد العناصر الدائمة للاسلام. كذلك فهو العنصر المميز ومهما كانت الحقبة التاريخية والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وفي الفترات الاولى من الفتح الاسلامي كان مفهوم العز يقرن بالقوة العسكرية ومزايا القتال. وفي فترة الازدهار الاسلامي توسع المفهوم وليشمل التنظيم الماهر للدولة في كل ابعاده وبضمنها الاقتصادية، وفي فترة التدهور التدريجي التي بدات في القرن الثاني عشر ميلادي صار العز بمعنى قدرة المجتمع الاسلامي على التصدي للتوسع الاوربي واسترجاع الاسلام لقدراته. وفي اوقات مكافحة الاستعمار كان السعي الى عز الاسلام يعني سعي المجتمعات الاسلامية الى التحرر. وكان السؤال يخص كيفية التصدي لدول الاستعمار الاوروبي اي كيفية استرجاع عز الاسلام المفقود. وفي الحقبة الحالية حين تكون القضية الاساسية للدول الاسلامية هي الخروج من حالة التخلف فإن استعادة العز مرتبطة بصورة وثيقة بقضية الدخول في طريق التقدم الاقتصادي، الطريق الوحيد المؤدي الى تحرير الاسلام من ربقة القوى الاجنبية. وخلق ظروف تحقيق اكبر منعة للاسلام كفيل بتحقيق المنافسة مع العالم الغربي بل الانتقال من الدفاع الى الاندفاع.

ويسود الإجماع في الراي بين قادة الدول الاسلامية وواضعي المفاهيم التي ترسم للاسلام دوره في العالم المعاصر، بان تحقيق العز هو أمر غير ممكن بدون الدخول في طريق التصنيع. واكيد فان المقصود بالعز هو القوة المادية والروحية.

وفي المحصلة يمكن القول ان الاسلام يدعم عملية التصنيع كشرط رئيسي لاسترجاع المجتمع الاسلامي لعزه المفقود مما يتطابق مع خروج البلدان الاسلامية من حالة التخلف الراهنة. ولتحقيق ذلك لابد من خلق اقتصاد مستقل ومعتمد على التصنيع ويوفر فرص التكامل الاقتصادي التدريجي للبلدان الاسلامية.

السعي الى (خير الامة):

كما ذكرتُ فإن الوجود ينقسم، في الاسلام، الى الدنيا (العالم المادي) التي يدركها الانسان وينتفع منها، والى الآخرة (عالم الخلود والروح) التي لايملك الانسان صلة مباشرة ، في الحياة الدنيا، معها.

وبالرغم من ان العالم الابدي هو اكثر

كمالاً من الدنيا التي هي مجرد لعبة وقتية فإن العالم المادي لايعامل في الاسلام بصورة تنم عن الاحتقار بل على العكس فهو يعتبر هبة إلهية رائعة للبشر، وبامكانهم الاستفادة منها. وهناك آيات قرآنية كثيرة تشجع المؤمنين على الاستغلال التام لجميع خيرات الدنيا، عدا استثناءات محدودة. كما ان هناك آيات وأحاديث نبوية تحدد التعامل مع الأمرين (اعمل لآخرتك وكانك تموت غداً واعمل لدنياك وكانك تعيش ابداً)، (المال والبنون زينة الحياة الدنيا). على العكس من بعض اديان الشرق الاخرى فان الانتفاع من الخيرات هو، في الاسلام، حالة طبيعية تندرج في مراتب الاعمال المحمودة.

الا انه وفقاً للفكرة الاخلاقية الواردة في الاسلام فإن هذه الخيرات مضمونة للمجتمع كله. ويسمح الاسلام بالفوارق الاجتماعية الا انه يقف ضد الاثراء الفاحش للافراد وعلى حساب الآخرين، فمثل هذه الافعال محرمة ومعاقب عليها وفق هذا الاجتهاد او ذاك في الشرع، رغم ان القرآن ينهي عن كنز الذهب والفضة.

السعي الى تجنب الفساد الاخلاقي:

ان مراقبة عملية تطور المجتمعات الاسلامية في الحقبة الاخيرة، تدفعني الى الاقتناع بأنها تمضي باتجاه الانعتاق المتزايد من نفوذ الحضارة الغربية. والتصنيع على الرغم من مزاياه والامكانيات التي يتيحها للوصول الى الاهداف (العز والرفاهية) يملك في عيون المسلمين الكثير من الصفات السلبية البادية في التأثيرات الجانبية لعملية التصنيع في منطقة الاخلاق والعادات الاجتماعية. الا ان الممارسات الاسلامية لاتجد في الحضارة الغربية السلبيات وحدها، فالمسلمون الذين طوروا في فترات الازدهار، الكثير من العلوم كالطب والجبر والمعارف الهندسية والعمارة وغيرها، يجدون عملية التصنيع مواصلة لما بدأوه في الماضي. مثلاً لايرى احمد امين ان العلم والصناعة هما سبب الفساد المتفشي في الحضارة الاوروبية، بل سببه الانانية والطمع واختفاء المشاعر الانسانية. فمجتمعات الغرب تستغل العلم والصناعة لاخضاع المجتمعات الاخرى وفرض العبودية الاستعمارية عليها ومن ثم نهب ثرواتها. ويطرح امين في مؤلفه (شرق وغرب) صورة للشرق المسلح بالعلم والصناعة لكن الخالي من جميع الامراض التي تعاني منها المجتمعات الغربية. ومن الاكيد ان آراءه جاءت في فترة الكفاح ضد الاستعمار الا ان اقتناع المجتمع الاسلامي بتحقيق امانيه والخروج من حالة التخلف مازال قائماً.

ويسمح تحليل موقف الاسلام من التصنيع بطرح مثل هذه الاستنتاجات:

١ ـ يتوفر في القرآن الكريم والحديث النبوي حول السعي الى تحقيق عز الدولة وخير افرادها، العنصر الذي يدعم عملية التصنيع، الا ان العنصر السلبي هو الخشية من ظواهر اجتماعية معينة ترافق تطور الصناعة وقد تخلق اخطاراً على التقاليد والاخلاق الاسلامية.

٢ ـ يكون السعي الى رفاهية الامة وعزها اقوى من العنصر السلبي اي الفساد الاخلاقي الذي قد يتفشى عند الاخذ بنماذج جديدة هي خارجية.

وهناك السؤال الاخير الذي ينتظر الجواب: لماذا يكون الايجابي اقوى من السلبي؟

ونصل الجواب عند النظر الى الاسلام من خلال العلاقة بعملية التحولات الجارية في الحقبة المعاصرة وليس بمعزل عنها، اي مراعاة الكثير من العوامل المؤثرة على الدين. ولننظر الآن في اهم هذه العوامل:

١ ـ تنتمي الدول الاسلامية الى مجموعة البلدان النامية الساعية الى استعادة استقلالها الاقتصادي. وهذا الهدف لايتحقق الا بردم الهوة التي تفصل اقتصادها عن الاقتصاد المتطور، والافضل وانجع طريق هو قبول نموذج التطور المعتمد على التصنيع.

٢ ـ العامل السياسي: السعي الى المنعة هو صفة اساسية لكل دولة، وهي تتجسد بكل وضوح حين تكون الدولة مهددة من جانب القوى الخارجية او حين تتوجه هي ذاتها صوب التوسع. ونلقى في احوال معينة ظهور هذا العامل او الآخر في الدول الاسلامية ايضاً.

٣ ـ العامل الاجتماعي: تكون مجتمعات الدول الاسلامية الحديثة في حالة كفاح من اجل العدالة الاجتماعية وبمعزل عن مراحل تقدم هذا الكفاح يسود الاقتناع بأن مشكلة العدالة الاجتماعية لاتحل إلا بالخروج من حالة التخلف، وبين سبل الخروج قبول انموذج التطور المعتمد على التصنيع.

٤ ـ العامل الثقافي: أ ـ تسعى دول العالم الثالث المستقلة، وبينها الاسلامية، الى تحقيق الاستقلال الثقافي والذي يتمثل بالنزعة الملحوظة مؤخراً،

العودة الى المنابع. ب ـ يسعى المسلمون الى المضاهاة الثقافية مع الدول الاستعمارية السابقة بل التقدم عليها. ج ـ لايمكن الخروج من حالة التخلف الاقتصادي ـ الاجتماعي الا بالخروج من التخلف الثقافي ايضاً.

ومن الاكيد ان تحقيق الاهداف آنفة الذكر يتطلب القاعدة المادية المناسبة التي قد يوفرها انموذج التطور المعتمد على التصنيع.

وتعمل هذه العوامل على انتصار عنصر السعي الى منعة الدولة ورفاهية المجتمع، وهو وارد في الاسلام، على المخاوف ذات الطبيعة الاخلاقية.

واجمالاً يمكن القول ان موقف الاسلام من التصنيع هو إيجابي. وكما في الماضي والحاضر قد تقف مجموعات معينة من المسلمين في المستقبل ضد نزعة تقبّل اي جديد تقني معتمد على نماذج الحضارة الغربية. الا ان هذا الموقف لايكون مصدره فيما يسميه بعض المؤلفين بـ(قوة الاسلام المحافظة) بل في العوامل القائمة خارج الدين، والشروط التي ترافق وضعاً تاريخياً محدداً. وحقيقة ان الاسلام يتجاوب مع عملية التصنيع لاتنفي مسالة ان هذه العملية لاتلقى المصاعب على شتى المستويات.

وكما اكدت في البدء فان هذه المقالة لاتخص المجتمع الاسلامي ككل بل الاسلام نفسه والذي عومل لاغراض البحث كانموذج. ولو كان التحليل قد تم وفق انموذج البحث الذي اخذ به ماكس فيبير M. Weber في موضوعه حول روح الرأسمالية والاخلاقيات البروتستانتية مع مراعاة قضايا مثل موقف المجتمع الاسلامي من العمل كقيمة، وتاثير العلاقات غير الشكلية على الاخرى الشكلية في عملية الانتاج، لتم كشف العقبات عند تحقيق برنامج التصنيع والتي يضعها المجتمع في هذا الطريق. الا ان مثل هذا المنحى لايخص نطاق مقالتي هذه.

***

H. Djait— La Personalite arabo— I sLamige-
ecce, Paris, 1973. صفحة ١٢٥ ـ ١٢٦

بدأت الرواية مع الطهطاوي وجرجي زيدان احدث فيها تطويرا كبيرا

هل بالامكان تعيين محطة اولى لانطلاق الرواية العربية ؟ هذا السؤال لا بد وان يقفز الى الذهن بينما نحن في قراءة لكتاب «الرواية العربية» بتأليف من الباحث الاميركي روجر الن. فالسؤال مشروع في غياب اي تاريخ لمنشأ الرواية العربية وتدرّجها. ولعل «الن» يسدي لنا خدمة جلّى من خلال طرحه لبعض المحطات التي أسهمت في تكوين الفعل الروائي العربي مثلما نعرفه اليوم. فالمحطة الاولى، كما لم نكن نتوقّع من قبل، سوف نتمثّلها عند رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) صاحب كتاب «تخليص الابريز في تلخيص باريز» اذ ضمّن فيه مشاهداته وآراءه حول نمط العيش والتفكير لدى الفرنسيين في خلال زيارته الى باريس مبعوثاً من قبل محمد علي. العبرة ليست هنا، في هذا الكتاب تحديداً حيث اعتبرناه دائماً واحداً من كتب (النهضة) بل في مدرسة اللغات التي أشرف عليها الطهطاوي منذ عام ١٨٣٦ حيث خرجت من بين جدرانها ترجمات عدة لاعلام في الفكر والادب والشعر، وأصبح بمقدور المصري، والعربي تالياً، من اقتناء افكار مونتسكيو وفولتير وفنيلون واعمال لافونتين وباسكال والكسندر دوماس، وعلى هذا فان القراء المصريين وقعوا، منذ البداية، تحت تأثير الكتابات ذات الصبغة التاريخية الميلودرامية، كما يعتبر «روجر الن».

***

لنسجّل إذن ان حصان الرواية العربية انطلق من ميدان رفاعة رافع الطهطاوي. لكن ثمة معطىً آخر اسهم في دفع النفس الروائي الى أمام. فالصحافة المصرية كان لها أسٌ كبير في احتضان الكثير من النتاجات الادبية، والقصصية خاصة، اذ كانت تفيض بها قرائح الكتاب المصريين الشباب. فالى انغماسها في الجدالات والمماحكات السياسية القائمة ذلك الوقت، بين اواخر القرن التاسع عشر واوائل الحالي، خصّصت الصحف المصرية واحدة من صفحاتها لنشر الجديد والملفت الداخل في نطاق الادب القصصي. فجريدة «الاهرام» التي تاسست في الاسكندرية عام ١٨٧٥ واظبت على نشر قصة ضمن صفحاتها، وهي لاتزال تفعل ذلك الى اليوم. حتى ان نجيب محفوظ لم تتح له الفرصة لنشر اعماله في كتب مستقلة، وانما في حلقات متسلسلة، وهو ما نجده ايضاً في الغرب حيث يخبرنا كوكس في كتابه «من ديكنز الى هاردي» بأن جانباً كبيراً من الادب الفيكتوري، سواء شعره أم نثره، نشر أولاً في الصحف والدوريات «وبذلك كانت هذه الصحف تشكّل فترة الحضانة الاولى للانتاج الادبي»(ص٢٣). ولا يتوقف الامر عند هذا الحد بل ان الصحف والدوريات كان لها ان تلعب أدواراً خيّرة، فهي خلقت القارىء المتمكن من هضم الاعمال الادبية ونقدها، وأيضاً في توفير الاكتفاء المادي لاصحابها.

والى جانب «الاهرام» لعبت المجلات التي كان يشرف عليها مثقفون لبنانيون دوراً مجلياً في بلورة فعل روائي مميز، بينها «المقتطف» ليعقوب صروف، و«الجمعية» لفرح انطون و«الهلال» لجرجي زيدان. وسوف نتوقف عند الاخير لنلاحظ انه حرص دائماً على توفير اعمال روائية تاريخية وتثقف القراء . ولعل رواياته أشبه ماتكون بروايات «والتر سكوت» الانكليزية. وخرجت من بين يدي جرجي زيدان اعمال روائية جمة بينها «فتح الاندلس» و«الحجاج بن يوسف» و«صلاح الدين» و«الانقلاب العثماني».

الا ان ما يميز هذه الروايات كونها تنطوي على بعد تربوي وليس فنياً. اما التقنية التي اعتمدها جرجي زيدان في توصيل خطابه التربوي التثقيفي فكانت تتمثل من خلال صبّه المضمون التاريخي في اطار عاطفي. ونستطيع ان نجد نموذجاً لهذه التقنية في روايته «استعباد المماليك» التي تجري احداثها ايام علي بك الكبير وقصة صراعه مع زوج ابنته محمد ابو الذهب.

***

وبعد ان يلاحظ الباحث الاميركي الجم، في هذه الروايات، بين الحدث التاريخي والاثارة الرومنطيقية يذهب الى انها كانت افضل من بعض الاعمال المقتبسة او المترجمة. ولم ينقلنا الى محطة اخرى نجدها عند الصحفي المصري محمد المويلحي (١٨٥٨ - ١٩٣٠) الذي نشر مقالاته بعنوان «فترة من الزمن»، وذلك في صحيفة والده «مصباح الشرق». اما الراوي في هذه المقالات فكان شاباً مصرياً اطلق عليه الكاتب اسم عيسى بن هشام، وهو نفسه كان اطلقه بديع الزمان الهمذاني لراوية مقاماته «وهكذا كانت كتابات المويلحي هذه احياء للادب الكلاسيكي، وهو امر كان واضحاً كل الوضوح في مقدمات تلك الحلقات والتي كان المويلحي يستخدم فيها السجع، اي النثر المقفّى المستخدم في المقامة والذي ابتُلي به النثر، كما ابتلى الشعر في استخدام البديع. غير ان المويلحي لا يستخدم السجع الا كمقدمة لمقالاته، وبعد ذلك ينتقل الى اسلوب واضح ومصقول يذكرنا باحسن الكتابات الكلاسيكية العربية»(ص٢٦).

ان نقاداً كثراً اعتبروا ان كتاب «حديث عيسى بن هشام» (العنوان الذي اختاره المويلحي لمجموع مقالاته) يمكن ان يكون من بدايات الرواية العربية. لكننا، في حال اخذنا بمثل هذا الكلام، سوف ننظر فيما قدّمه المويلحي على انه عمل روائي سيء، اذا اعتبرنا خصوصاً انه رزمة من المقالات كتبت في مدى سنوات أربع بحيث لانتبيّن الخيط الرفيع الموصل فيما بينها. فهي تفتقد الى عمود فقري يجعلها منتصبة كقامة روائية. وكي لا نطيل الكلام حول المويلحي وكتابه «حديث عيسى بن هشام» نقول بان الكاتب نفسه لم يقدم مقالاته على أنها رواية.

***

وطالما الحديث لايزال عن بدايات الفعل الروائي العربي فاننا نتوقف مع الباحث «الن» عند اثنين اسهما كل بدوره، في ارساء أسس متينة لهذا الفن الذي راح يتسرّب شيئاً فشيئاً الى حقل الادب العربي: انهما جبران خليل جبران والمنفلوطي (مع ملاحظة الفارق الكبير بين الاثنين وهو ان الاول مثّل ثورة على القديم حين ذهب الثاني الى محاربة ومناهضة كل جديد). لكن الباحث يتوقف طويلاً عند كاتب آخر هو محمد حسين هيكل وروايته «زينب».

نشرت «زينب» لاول مرة عام ١٩١٣ فلاقت ترحيباً من النقاد بعد ان اعتبرت، بنظرهم اول رواية غير تاريخية. في هذه الرواية حمّل المؤلف بطلها اسماً مستعاراً هو «فلاح مصري»، لكن سرعان ما اكتشف النقاد ان «الفلاح المصري» ليس الا هيكل نفسه. واذا كان ثمة ما تمتاز به فهو، على مانرجّح، الشغف الذي يبديه الكاتب إزاء الريف المصري. يمكن ان نضيف شيئاً آخر. فاذا كانت الاعمال الروائية السابقة افتقدت الى أرضية حقيقية وواقعية، فان هيكل استطاع أن يثبّت مثل هذه الارضية لروايته حيث اننا قادرون على تمثّلها في اي قرية من قرى الريف. لكن علينا ان نعترف، من وجه آخر، ان ما تخلّفه رواية هيكل في النفس لا يعدو ان يكون شعوراً حسيّاً عاطفياً، الامر الذي يعود بلاشك الى حنين الكاتب لبلده مصر ابان فترة دراسته في الخارج «وهذا الاحساس بالحنين، بالاضافة الى رغبة الكاتب في طرح آرائه بوضوح فيما يتعلق بوضع المراة في المجتمع المصري هما الدافعان الرئيسيان اللذان دفعا بالكاتب الى كتابة روايته»(ص٣٠).

يبقى ان نقول بان الباحث الاميركي «روجر الن» استطاع ان يرتّب نوعاً من التاريخ لمسرى الرواية العربية، منذ نشوئها وحتى الآن. ولئن تكلمنا هنا على بعض البدايات اذ ان ثمة بدايات اخرى مهدت لبروز الرواية العربية ربما وجدناها عند طه حسين في «الأيام» وابراهيم المازني في «ابراهيم الكاتب» وتوفيق الحكيم «في يوميات نائب في الارياف» وميخائيل نعيمة في اغلب اعماله وتوفيق يوسف عواد في «الرغيف». فاننا، ومن جانب آخر، نرى الى المحاولة التاريخية - النقدية التي وضعها «الن»

الكتاب: الرواية العربية - نظرة تاريخية ونقدية.
المؤلف: روجر الن (ترجمة حصة منيف).
الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧، ١٧٢ صفحة.

كتبتها بالفرنسية: د. سامية أسعد
ترجمها: عبدالمطلب صالح

تاثير المسرح الفرنسي في مسرحية: «يا طالع الشجرة» لتوفيق الحكيم

قبل ان نبدأ هذا الموضوع المحدّد، ينبغي التذكير بانه الى فترة حديثة نسبياً، كان النوع التراجيديّ مجهولاً في الادب العربيّ ، وان ظهوره المتاخر في هذا الأدب، ولادته، وتطوّره قد دُرس جيّداً بصورة خاصة، درسه (عطية ابو نجا) في كتابه: «المصادر الفرنسية للمسرح المصري، ١٨٧٠ - ١٩٣٩ (الجزائر SNED ١٩٧٢) ولقد خصّص هذا الباحث لتوفيق الحكيم فصلاً طويلاً حيث يُري فيه بان كاتب التراجيديا المصري قد اثر فيه المسرح الحديث، الفرنسي وغيره، تاثيراً بيّناً، إذ استوحى من هذا المسرح خلال إقامته المتعدّدة في فرنسا.

ونشير منذ البدء الى ان توفيق الحكيم عرف «المسرح الحديث» في فرنسا، الموسوم بـ «مسرح الطليعة» او «مسرح اللامعقول».

وفي سنة ١٩٢٥، ذهب توفيق الحكيم الى فرنسا للمرّة الأولى ليهُيء للدكتوراه في القانون، لكن الدراسات القانونية لم تستحوذ عليه مثل الادب البوهيميّ والمسرحيات الطليعية التي كان يمثّلها (بتوييف) حينذاك على المسارح الفرنسية.

ولقد عاد الحكيم الى القاهرة في سنة ١٩٢٧، ولم يرجع الى فرنسا الاّ سنة ١٩٥٩ مندوباً دائمياً للجمهورية العربية المتحدة لدى منظمة اليونسكو لكنّه كما يقول (ابو النجا) لم يلائمه الجو الباريسي، واعباء الحياة الدبلوماسية، هذا العصفور الشرقي المتلهّف الى الشمس، والحرارة، والحياة الداخلية. لذلك طلب عودته الى القاهرة، فتحقق له ذلك في سنة ١٩٦٠. فكان ان اكتشف خلال إقامته الاخيرة هناك مسرح «إ. يونسكو» ومسرح «بيكيت».

ولا نكران بانّ بين كلّ التاثيرات، الفرنسية او الاجنبية التي طرات على المسرح المصري المعاصر هو التاثير الفريد الواضح لمسرح اللامعقول، وبفضل ترجمة اعمال (جان بول سارتر) و(البير كامو)، في معظمها، والمسرحيات الرئيسة لـ(يونسكو) و(بيكيت) اكتشف الجمهور العربي نوعاً تراجيدياً جديداً كان قد اقلق بعمق عاداته الثقافية والفنية.

ونلمح في الحداثة السائدة ولادة مسرحيات «اللامعقول» وانتشارها، التي لم تحظ بالنجاح المامول دائماً الاّ قليلاً.

ومن كتّابها: (يوسف إدريس) و(سعد الدين وهبة) و(الفريد فرج) و(صلاح عبدالصبور) و(نعمان عاشور).. و(توفيق الحكيم) الذي هو - دون منازع - اكبر مؤلف عربي للتراجيديا.

ولقد اهتمّ النقاد بتوفيق الحكيم وشرحوا مؤلفاته اكثر من اي كاتب آخر، كما ان آثاره قد ترجمت اكثر من سواه من الكتاب العرب، مما جعله مفعماً بهذا الشرف، متسربلاً بهذا المجد سواء في بلده ام في البلدان الاجنبية (ابو النجا، المصدر السابق ص ٢٧٥).

فايّ «لا معقول» كان يعني ذلك، في هذه الحالة؟ إنّ كتّاب التراجيديا المصريين لم يفكروا بالتاكيد في «اسطورة سيزيف» لـ(كامو) او في «الغثيان» لـ(سارتر) عندما كتبوا مسرحياتهم التي تُبرز النوع التراجيدي الجديد، فالأحرى انه قد كان بين ايديهم انموذج (ص. بيكيت) و(إ. يونسكو)، وكان عليهم ان يستوحوا المفهوم الوافد من «اللامعقول» الى المحلّي، فيمصّروه كما يقال.

وبانقلاب مدهش للموقف حاول (توفيق الحكيم) ان يبرهن على ان

اللامعقول ذو جذور عميقة في التربة المصرية، الذي كان معروفاً بالبداهة في الفولكلور المحلي قبل ان يكتشفه الفن والفكر الغربيان بكثير، وان مقدّمة المسرحية الوحيدة التي كتبها «ياطالع الشجر» ـ ١٩٦٢ ـ هي بهذا الصدد ذات دلالة رفيعة.

ولقد بدأ (توفيق الحكيم) ملاحظاً ان الفنّ الحديث: الرسم، النحت، المسرح ...الخ، لايبحث في تقليد الطبيعة او الواقع المرئي، لكنّه «يقول شيئاً ما عندما لايقول أيّ شيء»، إنه يعمل بواسطة الاحساس الذي يظلّ قابلاً للاكتشاف وإعادة الابداع، هذا الذي يبدو لنا خالياً من الاحساس لأنه ليس ذا علاقة بالمنطق الاعتيادي، انه يبتعد عن الاحساس والمنطق لكي يتوجه نحو هذه الانحاء حيث يسيطر اللغز، والأسرار، ونتيجة لذلك فإنه لايمرّ عبر العقل» بل يلبث مرتبطاً بالعين او الأذن. إنه يعطي إذن تعبيراً غير واقعي لما هو واقعي، ويلجأ في كل تعبير فنّي الى ماهو غير منطقي وغير معقول، وحين يؤكد (توفيق الحكيم) بأنّ كل ذلك قد وجد في الفولكلور المصري، منذ الأزمنة السحيقة يقول:

«هنا بعد عودتي الى بلادي منذ عامين أخذت أتامل فنون شعبنا. وإذا بي أجد الارض الحقيقية التي احتوت معدن هذا الفن الحديث كلّه..» المقدمة ص ١٥.

ويزيد على ذلك قائلاً:

«لأن الفنان الشعبي في بلادنا ـ مصوراً كان واديباً ـ قد أدرك بالسليقة هذه المنطقة الغنية العميقة من مناطق التعبير الفنّي، قبل ان يدركها الفنان الغربي ويضع لها المذاهب» ـ ص ١٨ من مقدمة «ياطالع الشجرة».

فلماذا ؟ لأنّ هذا الفولكلور ذو صلة مباشرة بالطبيعة والكون: إنه يُبلغ ـ بضم الياء وكسر اللام ـ كثيراً من الامور من دون ان يبدو عليه ذلك، والغموض الظاهر ليس الاّ إحدى صيغ التعبير الذي يكون تلقائياً بصورة جوهرية. وعند ملاحظتنا ذلك عن كثب نرى ان بالامكان ان يكون ذلك مصدراً متميّزاً للايحاء الفني. إن (توفيق الحكيم) يستوحي من ذلك حقاً عندما كتب: «ياطالع الشجرة»، المسرحية التي يقول فيها:

«ولكنّي في هذه المسرحية أستلهم المنبع الشعبي في إطار موضوع عصري». ـ ص٣٠ ـ المقدمة.

والمصدر الشعبي الوحيد المؤكد هو الاغنية التي يأخذ مطلعها عنوان المسرحية، التي أُلفت من كلام خالٍ من المعنى:

«ياطالع الشجرة، هات لي معك بقرة، تحلب وتسقيني بالملعقة الصيني....الخ».

«إن من غير المعقول في رأيه ان تكون هناك بقرة فوق الشجرة، وبرغم هذا انطلق يردّده في نشوة ومرح.. اذن.. فشيء خفي في هذا الكلام يستطيع ان يقوم بنفسه دون حاجة الى معنى او منطق» ص ٨ ـ المقدمة .

وعندما نقرا مقدّمة ـ يا طالع الشجرة ـ يبدو للوهلة الأولى ان (توفيق الحكيم) قد فهم «اللامعقول» خلافاً لما فهمه الكتاب الغربيون. وليس هناك شيء من ذلك، لأن مطالعة هذه المسرحية يُري ـ بضم الياء وكسر الراء ـ أن درس اللامعقول كان قد تمثّله التراجيديون جيّداً، ولو ان ذلك يحتاج الى برهان ، يمكن التاكيد بأن الموضوعات الكبرى ، والشخوص ، والمواقف وحتى اللغة والتقنية التي تميز تراجيديا اللامعقول: كل ذلك مصور في هذه المسرحية، هو دلال من المؤلف جعله يقول: إنه بدأ ، وهو يجهل هذه الحركة التي يصعب نقلها، لكنّها قد اتت الى هناك ثانية، عندما لاحظ نجاحها في فرنسا.

وياتي سؤال اساسي يطرح نفسه في هذا الموضوع: هل يمكن لمسرح اللامعقول ان يثبت، كما هو، في بلد مثل مصر، معتبراً الظروف السياسية، الثقافية، والاجتماعية التي شهدت مولده؟ وهل يتطابق مع ذوق الجمهور المصري، وأيّ جمهور؟ وبخلاف ذلك فان مسرح اللامعقول، كما هو في الغرب، هل يمكن ان يضرب جذوره في الارض المصرية ؟

فمن البديهيّ، يتطلب الجواب عن كل هذه الاسئلة ابحاثاً متأنية ودقيقة . وعندما يختار (توفيق الحكيم) ان يكتب مسرحية من «اللامعقول» يدرك الحدث إذ يباشر نوعاً يصعب على الجمهور المصري ان يرضاه، لكنه لايترك نفسه مثبّط العزيمة لذلك، بل انه يفكر بوجوب الالتزام في هذه الطريق، طالباً ان يُدرس هذا النوع التراجيدي غير الواقعي ضمن حدود ضيّقة.

وفي الواقع «فلولا دواعي النهضة التي تقضي بان تكون كل انواع الفن، في المسرح وغيره ممثلة لدينا.... وأن تفتح جميع الأبواب امام كل السبل والطرق والاساليب، حتى يستطيع كل جيل، ان يتحرك، ويسير، لايعيقه باب مغلق عن اختيار النوع الذي يؤهله له استعداده، لولا هذا الاعتبار المهمّ لما رأيت ضرورة لفتح هذا الباب.. فان ماينبغي ان نخشاه هو ان فنّنا في قالب واحد، في الوقت الذي يتحرك فيه الفن العالمي في مختلف

الاتجاهات...» ص ١٩ ـ ٢٠ ـ من المقدمة ـ

ولماذا كتب (توفيق الحكيم) هذه المسرحية؟ في البدء يضرب اللامعقول بجذوره في الفولكلور المصري ، ويجب اكثر من اي شيء آخر، ان يُستوحى مايقدمه من التقاليد الفنية، ثم ان اللامعقول يقنع تماماً بالوسيلة التي بها يدرك (توفيق الحكيم) المسرح: اما هو فيفكّر بانّ المسرحية يجب ان تقول شيئاً، ولايمكن ان توجد بدون شخصيات، التي عليها ان تتحدث: وإن تكلمت ، فينبغي لها ان تقول شيئاً.

وبالنسبة للحكيم فإن المسرحية هي «عمل انساني: اي يتعلّق بذات الانسان، وهي اكثر التصاقاً بالانسان من القصة، ومن الشعر ومن اي خلق فني آخر...» ص ٢٤ ـ من المقدمة.

وإن التزام العالم بالصمت غير معقول في نظر الانسان. وتظل مشكلة اللغة العربية التي تطرح نفسها بحدّة مخصوصة، نظراً لتعايش العربية الفصحى مع اللهجات الاخرى.

ولقد كان طبيعياً ان يلجا الحكيم الى اللهجة العامية، مادام يستوحي الفولكلور المصري، لكنّه لم يفعل ذلك لسببين: اولاً، إنّ الاستيحاء كما يفهمه الحكيم هنا لايستند الى اللغة، ثم ان المسرحية غير الواقعية لايمكنها ان تستعمل اللغة الواقعية للشخصيات، والسبب الثاني: ان المسرحية ـ وقد خرجت قصداً عن الواقعية ـ سقط المبرّر لاستخدام اللغة الواقعية لاشخاصها، واصبح من الملائم لحوادثها غير الواقعية لغة غير واقعية ايضاً: اي غير عامية، وبذلك يبتعد التعبير والتصوير عن الواقع على قدر الامكان... «سواء في الشخصية او اللغة...» ـ ص ١٩ من المقدمة ـ

ومنذ البداية، يؤكد توفيق الحكيم الصفة المسرحية المحضة لمسرحيته، وهذا شاهد قد التزم به ـ إن قال ذلك ام لم يقل، فهذا ليس بذي اهمية كبيرة ـ

إن النظريات المسرحية لـ(آ . آرتو) تتحدّد ، والحالة هذه، بالتمثيل على خشبة المسرح، هو تمثيل «علاقات بلاستيكية» بين الشخصيات، والمواقف والازمنة، والامكنة، الاصوات التي تتداخل فيما بينها بصورة ماديّة، شانها في ذلك شان الالوان، الخطوط، الاشكال في التصوير الحديث.

وفي الواقع، فإن التوجيهات المسرحية التي يفرضها المؤلف تشخص في بداية المسرحية إذ تشير الى تداخل كل العناصر الخاصة بالمشاهد ـ بفتح الميم والشين ـ فليس هناك حدود بين الازمنة والامكنة، بين الماضي والحاضر، بل حتى المستقبل، انها تُثار في آنٍ واحد، فشخصيةٌ ما . تكون ماثلة في الوقت نفسه، في مكانين مختلفين، والسمات المحدّدة هي ايضاً محذوفة، إذ ليس من ديكور، ولا اثاث معين، فكل شخصية تدخل وتخرج مع الملحقات التي يحتاج اليها، وإن كان حقاً، وفقاً لاعترافه، فقد تاثر (توفيق الحكيم) بعمق بـ(بيراندللو)، واقلّ عمقاً بـ(إبسن) وب(برناردشو) وبـ(اندريه جيد) و(جيرودو) ....الخ.

ومن المؤكد تقريباً، تاثره في مسرحية «ياطالع الشجرة» بـ(يونسكو)، واجداً في الفولكلور المصري ادباً من ادب اللامعقول الذي يمكن ان يقارن باعمال (يونسكو). ويعطي (الحكيم) على ذلك برهاناً حين كتب «ياطالع الشجرة»، التي استوحاها من اغنية شعبية، مبدعاً عالماً مثيلاً لعالم (يونسكو).

وهكذا، وبمفارقة عجيبة، تتّضح عالمية ـ بكسر اللام ـ توفيق الحكيم في فنٍ ذي صفة وطنية.

ويحسب (توفيق الحكيم) ان على الفنان ان يجمع ثروته انّى وجدها، لكن مثل النحلة، إذ يجب عليه ان يتمثل كل ما يكتسب، من اجل ان ينتج شيئاً ذاتياً.

وربما سنتساءل: لماذا تتحدّد هذه الدراسة بتوفيق الحكيم، وبواحدة من مسرحياته؟ هل يعني هذا ان اللامعقول ـ بوجه آخر ـ هو غير موجود في المسرح المصري المعاصر؟ والجواب عن ذلك بالتاكيد سلبي، والامثلة هي: «الفرافير» ليوسف إدريس، و«مسافر الليل» لصلاح عبدالصبور....الخ. ويمكن التوسع بهذه الامثلة، وعلى اية حال، تبقى مسرحية «ياطالع الشجرة» مثلاً ذا دلالة خاصة.

وتتالف المسرحية من قسمين: وتمثّل بخمسة اشخاص: الزوج، المحقّق، الدرويش، والخادمة العجوز. امّا الحدث فبسيط بساطة مدهشة، إذ يبدا بتحقيق، فيجلب المحقّق الزوج الذي اختفت زوجته، معترفاً بانّه هو الذي قتلها. فيوقف الزوج، ويوضع في السجن، لكن... هاهي زوجته تعود حيّة تماماً، فيطلق سراح الزوج الذي يسال زوجته اين كانت، لكنه يُواجه بصمت عنيد، فيقتلها حقيقة، ويدفنها تحت الشجرة الوحيدة التي تُزيّن حديقتهما .

امّا البنية المكرّرة للمسرحية فتعيد الى الذهن بنية مسرحية «في انتظار غودو»، بهذا الاختلاف الذي نحضر بالقسم الاول منه، إعادة للمعنى المسرحي لحدّ القتل بجميع تفاصيله، وفي القسم الثاني يُنفّذ القتل في الظروف نفسها التي اعلنها.

والغريب هنا هو واحد من خصائص

مسرح اللامعقول يثبّت منذ البداية، عندما تضمّ الخادمة العجوز اختفاء الزوجة الى اختفاء حيوان السمندل، الذي يختبيء في ثقب عند اسفل الشجرة، هذه العلاقة التي يمكن ان نشاهد فيها تظاهرة للرمزية التي درسها الحكيم مدةً طويلة، تصبح واضحة في النهاية، عندما تموت الشخصيات ـ يكون السمندل احدها ـ في الوقت نفسه؛ لكن إذا كانت جثة الزوجة لايمكن إيجادها، فجثة السمندل تكون قد وجدت. وفضلاً عن ذلك، يصبح هذا الحيوان في لحظة معينة من الحدث انعكاساً مجازياً عن الطفل الذي لم تحرزه الزوجة ولن تحرزه:

«الزوجة: لقد استرحت الان حقاً وانا اشهد حفلة «سبوعها». ماراية في ثوبها الاخضر.. هذا الذي نسجته لها بيدي ؟ .. الم يكن بديعاً على جسمها الصغير؟!

الزوج: جسمها الصغير يكسوه دائماً هذا الثوب الاخضر.. صيفاً وشتاء.. حتى عندما تتجرّد الشجرة من ورقها الاخضر تظلّ هي متألقة في اخضرارها، وهي تهبط الى مسكنها في اسفل الشجرة...» ص ٥٢ من المسرحية.

وهناك تظاهرة اخرى لفكرة «الغريب»، مايمكن ان نسميّه ايضاً عجيباً مدهشاً: ان الزوج، وهو على المسرح، يُرى ثانية مدرساً وظيفته كمفتش في القطار، ويلتقي درويشاً يصعد قطاراً يسير، «مثل كل الناس، مادّاً يده في الهواء، خارج نافذة القطار، يجد بطاقتين محلّ بطاقة واحدة، تلك التي يطلبها منه المفتش، الم يقدّم للمفتش وثيقة ميلاده عوضاً عن البطاقة؟

وتبدو شخصية الدرويش آتية مباشرة من حكاية عجيبة من «حكايات الف ليلة وليلة». ويبصر، وهو يقرأ القلوب كما في كتاب المستقبل، عندما تُطلب منه فكرته عن اختفاء الزوجة، فيجيب:

«الدرويش: زوجته.. إمّا انه قتلها... وامّا انّه لم يقتلها بعد...»ص ١٠١.

اما دور الشاهد، او بدقة اكثر، دور المتهِم ـ بكسر الهاء ـ الذي يؤديه في التحقيق يذكر بما هو الوف في مسرح (يونسكو)، يذكر بالفرسي في مسرحية «ضحايا الواجب» الذي يسير الحوار اللاوعي، عند (جوبير) المتّهَم ـ بفتح الهاء ـ كمحلّل نفساني حقيقي.

ومع الدرويش، ننتزع الواقع، وننفذ في المناطق الغامضة لما هو ليس بواقع، حيث يصبح كلّ شيء ممكناً. إنّه الدرويش الذي يقول:

«الشجرة... في الشتاء تطرح البرتقال.. وفي الربيع المشمش.. وفي الصيف التين.. وفي الخريف الرمّان...» ص ٩١.

فبفضل شهادة الدرويش يصبح الزوج البريء متهماً قبل ان يصير قاتلاً.

ومن دون ان نريد الكمال، نستطيع ان نرى في الدرويش رجلاً دينياً مسلماً ـ هو التحويل الشرقي لـ(غودو) لـ(بيكيت).

وربما احتفظ توفيق الحكيم بالتفسير الذي يكون بموجبه (غودو) إلهاً، جاعلاً من الدرويش ممثلاً لهذه القوة المتسامية التي تُثقل على مصير الانسان، وتتخذ في الشرق مايُسمى بـ«المكتوب»، فلقد نُبّه الزوج مثلما نُبّه «اوديب»، لكن بالرغم من كل الاحتياطات لم يستطع شيئاً ضد المصير. وهذا التقارب بين (غودو) والدرويش قد اسنده الظرف نفسه، الذي فرضه هذا الاخير؛

وهو طلبُ كل شيء، لكن من دون إلقاء اسئلة؛ اليس ذلك هو وسيلة قطع كلّ رابطة بين الانسان والعالم الاخر؟

إنه فقدان القدرة على الارتباط خاصةً، وهو الموضوع الاساسي لمسرح اللامعقول، الذي امسك به، وردّده (توفيق الحكيم). ويبدو لي ان معابر الاتصال قد قطعت بين الانسان والعالم الاخر، لهذا فالماساة، ماساة الانسان الحديث، كما قدّمت هنا هي بالتحديد ماساة المعرفة، فالزوج يلاحظ بمرارة:

«منذ مدة طويلة لم اطرح اسئلة على اي احد.. ولم اتلّق اجوبةً من اي احد» ص ١١٣.

«الزوج: ولكن سيدنا الشيخ يزعم اني قتلت بسبب الفلسفة...

الدرويش: فلسفة العصر...

الزوج: (للمحقق) أسمعت؟.. ها هو ذا يكرّرها...

الدرويش: فلسفة العصر موجودة فيه.. وفلسفة الشجرة موجودة فيها.

الزوج: فلسفة الشجرة ؟..

الدرويش: نعم..

الزوج: وماهي فلسفة الشجرة؟..

الدرويش: تنتج ولاتسال.. تنتج زهراً لاتشمه، وثمراً لاتاكله.. ولا تسال لماذا؟ لايعذبها السؤال عن جواب لن تتلقاه ابداً..

إنّ السؤال الغيبيّ الذي لايقدر الزوج ان يطرحه على الدرويش، يتحوّل في المسرحيّة الى سؤال ساطر، هو جزء تام من حياة الزوجين اليومية: فالزوج يطلب من زوجته، اين كانت في اثناء غيابه، لكنه يواجه بجواب سلبي، «لا»، تكرّر على امتداد ثمان صفحات، فيرتكب الزوج مالا يعوّض، فجدار الصمت الذي يسدّ عليه طريق المعرفة يقوده الى الجريمة، انه مجرم، لانه جرؤ على طرح السؤال.

انّ عدم القدرة على التواصل هو ايضاً صفة من صفات الزوجين في مسرحية: «ياطالع الشجرة»، وهما ليسا دون تماثل، او بصورة دقيقة لايتشابهان كثيراً بالزوجين التقليديين في مسرح (يونسكو) فهما على الارجح، الرجل المسنّ، والمرأة العجوز لمسرحية «الكراسي» يعودان للظهور هنا.

وفي الواقع، فالزوج والزوجة هما عجوزان، وغياب الزوجة لايمكن تفسيره بحبٍّ مزيّف. فباعترافهما الخاص، يحبّ احدهما الآخر، وهما متفاهمان بصورة متبادلة. لكن، في المشهد «الخيالي» حيث يراهما المحقق قد عادا ثانية الى الحياة، فيلاحظ ان ليس هناك شيء من ذلك، فعلى النقيض من ذلك تماماً، كل شيء في تصرفاتهما يؤدي الى الاعتقاد بان الزوج قادر على قتل زوجته.

وتتعايش الشخصيتان في المكان نفسه، لكنّ كلّاً منهما يحيا منعزلاً في عالم ليس فيه ترابطمع الآخر، فالزوجة لاتحيا الّا من اجل ابنتها «التي هي غير مولودة»، اما «هو» فلا يعيش الّا من اجل الشجرة وحيوان السمندر. وشبيهٌ هذان الزوجان بزوجَيْ «الكراسي» او «آميديه» قد انفصلا عن العالم الخارجي، لااحد يراهما، ولا يريان ايَّ احد.

إن غياب الرابطة يفسّره وجود التابع «التلفون» الذي يظلّ غير مستعمل خلال سنين، لكن بسبب محاورة كاذبة ـ او بالأحرى حواران داخليان متّسقان ـ التي تصبح ممكنة بسبب غموض العبارات المستعملة المقبولة للواحد والآخر، بالاستعادة المنظّمة لاجابة الآخر. امّا الكلمات فقد اختارها المؤلف بحيث انه احيا هذا الاتّصال الظاهري.

إن «اللامعقول» كما فهمه (توفيق الحكيم) هو الذي وجده ثانية في تقنية المسرحية، وبهذا الصدد، ينبغي لنا الكلام عن الحداثة اولى من التحدث عن التصرّفات غير المعقولة. فمثلما اعلن المؤلف في المقدمة، فانّه يُزيل الحدود بين الأزمنة، والأمكنة، فالزوج يعيش في ماضٍ ـ حاضر، والقتل الآتي مكتوب في الماضي، ومن اجل التطوّر المقبل للشجرة الخيالية نجد الزوج يقتل.

إنّ (توفيق الحكيم) يُدرك واقع ان الزمن في المسرح غير منعكس لمدة طويلة، فيلجأ الى قطع التسلسل التاريخي، ويُحيي مشاهد الماضي في الوقت نفسه، الذي يقدّم فيه الحدث، والشخصية التي تكاد تتمتع ببهجة الغموض، تلعب، وتجد نفسها تلعب في مكانين وزمانين مختلفين. وفضلاً عن ذلك، فالرغبة اللاشعورية لكلٍ من الزوجين المتنازعين تظهر باشارات مسموعة تامّة، اي باغنيتين شعبيتين: والتعبير عن حبّ الامومة الحاصل باشارات لغوية يتضاعف بالاغنية التقليدية «سبوع»، العيد المحتفل به في اليوم السابع لميلاد طفل، وحبّ الشجرة يوضّح باغنية ينشدها مجموع من التلاميذ في القطار.

لقد خضعت اللغة لبحث خاص، ومثلما يقول (توفيق الحكيم) فإنه لايلجأ الى اللهجة العامية، لكنّه يذلّل الصعوبة، ويجعل شخوصه تتحدّث بلغة طريفة قريبة جداً من العامية، إنه يعود الى طريقة استخدمها بحذق، وعندما تمثّل درس (يونسكو) و(بيكيت) فانه يحتال لكي يمنح اللغة دوراً قريباً جداً من ذاك الذي نسباه لها، إنّها اللغة المصوغة من سلسلة من الاحاديث الذاتية التي تبرز عزلة الزوجين، وهي اللغة الدائرة في فراغ تكشف عبث المنطق التقليديّ.

«المفتش: .... اعطني تذكرتك التي تركب بها قطاري هذا.

الدرويش: واذا لم اعطك التذكرة...

المفتش: تتخذ ضدك الاجراءات...

الدرويش: وماهي الاجراءات ؟

المفتش: دفع ثمن التذكرة مع الغرامة..

الدرويش: واذا لم يكن معي نقود ...

المفتش: انزلك من القطار في اوّل محطة واسلمك الى ناظرها...

الدرويش: وماذا سيصنع بي ناظرها؟

المفتش: يسلمك للبوليس ...

الدرويش: وماذا يصنع بي البوليس ؟

المفتش: يحرّر لك محضر مخالفة ويقدّمك للمحاكمة...

الدرويش: وبماذا تنتهي المحاكمة ؟

المفتش: بالحكم عليك بغرامة...

الدرويش: واذا لم ادفع الغرامة ؟

المفتش: توضع في الحبس...

الدرويش: وماذا افعل في الحبس؟..

المفتش: لا تفعل شيئاً..

الدرويش: انا الآن لا افعل شيئاً..» ص ٨٦ ـ ٨٨ من المسرحية ـ

ان إظهار آلية اللغة يكشف عن إقامة علاقات «لامعقولة» من السبب الى النتيجة، اذ تتحول اللغة من وظيفتها المنطقية كوسيلة للارتباط فتبدو الذكريات هنا وهناك في «المغنيّة الصلعاء».

لكن الحكيم لا يقف عند هذا الحدّ، بل يمضي نحو ايحاء الفكرة التي تميتها الكلمات: تماماً، مثل استاذ «الدرس» الذي يقتل تلميذه الذي لايفتأ يعيد ان لديه «وجعاً في الاسنان» في اثناء هياج لفظيّ، فالزوج يقتل زوجته التي تُصرّ على الاجابة بدلاً، عن سيل الاسئلة التي يطرحها عليها الزوج.

الدكتور مجدي محمد شمس الدين ابراهيم

استاذ مساعد بكلية التربية

جامعة عين شمس

الخرافات والمواعظ والمحاورات على لسان الحيوان

الفصل الاول

الخرافات على لسان الحيوان

الخرافة على لسان الحيوان قصة رمزية ممثلوها من الحيوانات وهذه تقوم بدور انساني بحت وهي تعي وتفكر وتتحدث وتتكلم كالانسان. وتشتمل الخرافة على مغزى خلقي فيما نرجح.

وقد اختلف الباحثون وتباينت آراؤهم ونظراتهم في الخرافة. فيرى بعض الباحثين انها تشتمل على الافكار الفلسفية الرفيعة والتعاليم الدينية السامية. بينما يرى آخرون ان الخرافة ليست الاداة المناسبة لحمل هذه الافكار والمبادىء، ويشترط بعض الدارسين اشتمال الخرافة على المغزى الخلقي وان هذا مما يميزها عن حكاية الحيوان التي تتكون من شخوص من عالم الحيوان ولكنها لاتشتمل على مغزى خلقي، بينما لايشترط آخرون اشتمال الخرافة على المغزى الخلقي.

واعرض فيما يلي بعض آراء الباحثين في الخرافة:

يرى المفكر الالماني لسنج ان القصص الشعبي عموماً يتصف بالتماسك وان الغرض الاخلاقي اهم صفات الخرافة[1].

وقد ذكر الكزاندر هجرتي كراب راي لنج السابق وتصدى له ورد عليه وقدم الدليل على بطلانه وهذا الدليل يتمثل في المصير المؤلم الذي لقيه راي لسنج السابق في الخرافة فقد طواه النسيان ولم ياخذ به احد[2]. ويرى الكزاندر هجرتي كراب ان الخرافة قد نشات عن حكاية الحيوان الشارحة وهذه الاخيرة قد تتصف باي صفة الا ان تكون شيئاً متماسكاً او مطلقاً. وهو يرى انه ليس من الضروري اذن ان نطيل الحديث عن الغايات الاخلاقية التي تنتحلها الخرافات وان الخرافة ليست الاداة

اما دكتور جونسون dr. johnson فيعرف الخرافة[6] بانها قصة تخترع فيها شخصيات غير عاقلة وتتكلم كالانسان ولها عواطف ومشاعر كالناس ولابد ان تشتمل الخرافة على المغزى الخلقي.

اما شارل اوبرتان Ch. Aubertin فيرى[7] ان للخرافة معنيين، معنى عام ومعنى خاص، اما المعنى العام فهو قريب من قصة خيالية. اما المعنى الخاص فهو انها قصة قصيرة من الشعر او النثر ذات تمثيل مسرحي والممثلون غالباً من الحيوانات لكن طبيعة الانسان تبقى ظاهرة في هذا التمثيل ويبقى الطابع الانساني ملحوظاً ابداً.

فالخرافة عند اوبرتان تشتمل على ممثلين من الحيوانات ولكنها تقوم بادوار انسانية وتتصف بصفات انسانية بحتة ولايشترط اوبرتان اشتمال الخرافة على المغزى الخلقي وهو يختلف في ذلك مع الباحثين السابقين .

اما لافونتين الشاعر الفرنسي العملاق (١٦٢١ ـ ١٦٩٥) فيرى [8] ان خرافة الحيوان تشتمل على عنصرين احدهما الروح، والثاني الجسم. اما الجسم فهو الحكاية واما الروح فهو المغزى الخلقي والمعنى الرمزي للحكاية ولكي يكشف عن الروح لابد من تصويره تصويراً يبرز كل ما للروح من خصائص .

اما الدكتور غنيمي هلال فيعرف الخرافة على لسان الحيوان بانها[9] حكاية ذات طابع خلقي وتعليمي في قالبها الادبي الخاص بها وهي تنحو منحى الرمز في معناه اللغوي العام لا في معناه المذهبي، فالرمز فيها معناه ان يعرض الكاتب او الشاعر شخصيات وحوادث على حين يريد شخصيات وحوادث

اخرى عن طريق المقابلة والمناظرة بحيث يتتبع المرء في قراءتها صور الشخصيات الظاهرة التي تشف عن صور شخصيات اخرى تتراءى خلف هذه الشخصيات الظاهرة وغالباً ماتحكى على لسان الحيوان او النبات او الجماد ولكنها قد تحكى كذلك على السنة شخصيات انسانية تتخذ رموزاً لشخصيات اخرى.

وحكايات الحيوان تنشأ فطرية في ادب الشعب قبل ان ترتقي من الحالة الشعبية (الفلكلورية) الى المكانة الادبية وادنى صورها في هذه الحالة ان تفسر ظواهر طبيعية تفسيراً ميتافيزيقياً اسطورياً على حسب عقائد الشعب او تبين اصل ما سار بين العامة من امثال، وحينئذ تجري هذه الخرافات والاساطير الشعبية مجرى الحقائق ولايكون لها معنى رمزي في صورته التي تحدثنا عنها واذن لاتندرج مثل هذه الاساطير والخرافات في الجنس الادبي الذي نحن بصدد الحديث عنه مهما اجيدت صياغتها الادبية ولكنها هي الاصل البدائي لنشاته اما حين ترتقي هذه الاساطير والحكايات ويتوافر لها ماذكرناه قبل من معنى رمزي فانها تؤلف الجنس الفني المقصود هنا.

والدكتور غنيمي هلال يذهب الى ماذهب اليه الكساندر هجرتي كراب من ان حكاية الحيوان تعتبر الاصل للخرافة فهم جميعاً قد فرقوا بين مصطلح خرافة الحيوان، ومصطلح حكاية الحيوان ومع هذه التفرقة يعود غنيمي هلال فيخلط بين المصطلحين فيقول: واذن لاتندرج مثل هذه الاساطير والخرافات في الجنس الادبي الذي نحن بصدد الحديث عنه .... الخ.

فهو يعني بالخرافات في هذه العبارة حكاية الحيوان الفطرية التي تخلو من المعنى الرمزي وكان الادق ان يعبر عنها بحكاية الحيوان لابخرافة الحيوان لاسيما انه فرق بينهما من قبل.

وخلط الدكتور غنيمي هلال بين مصطلحي (خرافة الحيوان، وحكاية الحيوان) اضطره ان يقول في آخر كلامه السابق (اما حين ترتقي هذه الاساطير والحكايات ويتوافر لها ماذكرناه قبل من معنى رمزي فانها تؤلف الجنس الفني المقصود هنا) فالجنس الفني المقصود هنا هو (خرافة الحيوان) ولو انه حدد المصطلحات تحديداً دقيقاً لما وقع في هذا الخلط والاضطراب بين استخدام كل من مصطلح خرافة الحيوان ومصطلح حكاية الحيوان على نحو مارأينا.

ونخلص من استعراض هذه الآراء الى ان العلماء اختلفوا فيما بينهم وتباينت آراؤهم في معنى الخرافة ، فذهب بعضهم وهو اوبرتان الى انها ترادف مصطلح (قصة خيالية) .

بينما رأى آخر هو لسنج انها الاداة المناسبة لحمل الافكار الفلسفية العميقة والمبادىء الدينية والاخلاقية السامية، بينما ذهب ثالث وهو كراب الى انها ليست الاداء المناسبة لحمل مثل هذه المبادىء والقيم والافكار. وبينما يشترط معظم الباحثين اشتمال الخرافة على المغزى الخلقي فان قلة من الباحثين مثل اوبرتان لايشترط هذه الشرط .

وان دلّ هذا الاختلاف على شيء فانما يدل على ان مصطلح (خرافة الحيوان) لم يستقر ولم يثبت ولم يحدد تحديداً نهائياً بعد .

ونحن نلاحظ مثل هذا الاختلاف بين العلماء وتباين وجهات نظرهم عندما يتعرضون لتحديد مصطلحات انماط الادب الشعبي عامة مثل الاسطورة(١٠) والحكاية الشعبية(١١) والحكاية الخرافية(١٢)، لان هذه المصطلحات لم تستقر ولم تتحدد تحديداً نهائياً بعد ولايزال العلماء يختلفون حولها اختلافاً بيناً.

ومهما يكن من امر فخرافة الحيوان هي القصة التي تتكون من شخوص من عالم الحيوان وهذه الشخوص تقوم بادوار انسانية بحتة مع احتفاظها بحيوانيتها وارى انه لابد وان تشتمل خرافة الحيوان على مغزى خلقي معين وان هذا المغزى اهم مايميز خرافة الحيوان عن حكاية الحيوان التي لاتشتمل على مغزى خلقي كما ساوضح بعد قليل.

وتتضمن الخرافة المغزى في ثناياها دون ان ينص عليه في نهاية القصة وهذا مما يميز خرافة الحيوان عن قصة الموعظة التي ينص فيها على المغزى في نهايتها كما سياتي . على انني ارى ان المغزى الذي تتضمنه الخرافة يكون مغزى قريباً بحيث لايتجاوز بعض المبادىء الاخلاقية القريبة او اعطاء بعض الدروس النافعة فنحن نرى ان الخرافة صالحة لان تلقن مثل هذه الدروس النافعة وان تحمل مثل هذه المبادىء الاخلاقية القريبة ولكنها غير صالحة لنقل الافكار الفلسفية العميقة والمبادىء والقيم الاخلاقية والدينية السامية الرفيعة. اما حكاية الحيوان فهي قصة يمثل فيها الحيوان ويتكلم كالانسان الا انها لاتشتمل على مغزى خلقي ولا غاية اخلاقية وهذا مما يفرق بينها وبين خرافة الحيوان.جاء في دائرة المعارف البريطانية مادة Fable ماياتي (ونجد في قصص الحيوان الاولى وهي الاصل المباشر لخرافات ايسوب ان القصة تروى لذاتها

فقط وانها تخلو من المغزى).

وقد نشأت حكاية الحيوان نشأة فطرية طبيعية لتفسير بعض الظواهر الطبيعية او لتفسير بعض الظواهر المتعلقة بالحيوان كصوت الحيوان او خلقته او طبعه او رائحته وحكاية الحيوان الخالية من المغزى تمثل النشأة الاولى لقصص الحيوان وقد وضعها الانسان الاول بتفكيره الساذج المحدود وعندما ارتقى التفكير الانساني وترك الانسان اطوار البداوة وفكر تفكيراً مركباً بدأ في الحاق المغزى الخلقي بهذه القصص وصارت حكاية الحيوان صورة من صور الرمز او التلميح فهي تتضمن قصة ومن ورائها غاية خلقية ترمي اليها او فكرة بذاتها تهدف الى تحقيقها. هذه الحكايات التي صارت تتضمن المغزى والتي صارت صورة من صور الرمز او التلميح هي ما نطلق عليها خرافات الحيوان.

ومما يميز حكاية الحيوان انها تكون بسيطة ساذجة اما خرافة الحيوان فتكون اكثر تعقيداً وطولاً من حكاية الحيوان ولذا فان خرافة الحيوان تتطلب تفكيراً مركباً لما تتطلبه من خيال يستطيع ان ينتقل من القصة الى مغزاها او الى هدفها.

ومن الامثلة على حكاية الحيوان الحكاية التالية التي تحاول ان تعلل صوت البومة وتروى هذه الحكاية[٤٣] انه ذات يوم اتخذ الاله صورة شحاذ ودخل مخبزاً والتمس من اصحاب هذا المخبز ان يعطوه شيئاً من الخبز الذي كانوا يخبزونه في ذلك الوقت واخذت صاحبة المخبز قطعة من العجين ووضعتها في النار كي تخبزها لهذا الشحاذ ولكن ابنتها لامتها على اسرافها وتبذيرها وان العجينة كبيرة وطلبت منها ان تنقص منها فاقتطعت الام جزءاً من العجينة ووضعت الباقي في النار ولكن قطعة العجينة اخذت تكبر وتزيد حتى صارت عظيمة الحجم وعندئذ صاحت ابنة الخباز هيو هيو هيو .. وكانت تلك هي صيحة البومة.

فقد مسخ الاله الفتاة وحولها بومة جزاءاً لها على شرها وخبثها.

وقد وصلتنا هذه الحكاية المفسرة برواية اخرى لم تكن البومة فيها ابنة خباز بل كانت من اصل اكرم وقد وردت هذه الرواية في الاغنية الشعبية الانكليزية التالية التي تقول :

«ذات مرة كنت ابنة ملك»

«اجلس في حجر سيدة».

«ولكنني اليوم مشردة بالليل».

«منفية بين اشجار الصفصاف».

«ازعق هو هو هوا هواء».

«هوا هواء».

«وقدماي باردتان».

«الرحمة لي».

«فانت تراني مظلومة فقيرة عجوزاً».

«وذات يوم كنت ابنة ملك».

«اجلس في حجر ابي».

«ولكني اليوم مشردة فقيرة».

«اختبىء في شجرة جوفاء»[٤٤].

فالبومة في هذه الاغنية كانت ابنة ملك في الاصل وقد ذكرت الرواية الاولى السبب في تحول ابنة صاحبة المخبز الى بومة اما الرواية الثانية فلم تذكر لنا السبب في هذا التحول، ولكن الروايتين تفسران السبب في صوت البومة كما تعكسان التصور الشعبي لهذا الطائر المشؤم.

والرواية الاولى تقرن بين البومة والنفسية الشريرة الخبيثة لابنة الخباز التي كانت خبيثة النفس مناعة للخير.

ويعلق كراب على الرواية الاولى للقصة بقوله: (ولعلنا نرى بغير عناء ان الذي وضع هذه الحكاية لم يكن انساناً مستقراً بل كان اغلب الظن شخصاً متشرداً او قل انه كان طفيلياً شحاذاً).

ونحن لانتفق مع كراب في هذا التفسير اذ اننا لو سلمنا به لارجعنا كل حكاية كهذه الى واضع يتفق في صفاته الشخصية مع بطلها الامر الذي لم يقل به احد من الباحثين ولايتفق مع طبيعة هذا النوع من الحكايات، فقد وضعت حكاية الحيوان لتفسير بعض الظواهر الطبيعية او الكونية او تفسير بعض الظواهر الخاصة بالحيوان، وقد رسمت شخوصها بطريقة طبيعية تلقائية دون ان يكون هناك علاقة بالضرورة بين واضع الحكاية وطبيعة هذه الشخوص.

ومن الامثلة على حكاية الحيوان التي تفسر بعض المظاهر الطبيعية تلك الحكاية التي تحاول ان تعلل كثرة الجزر في الهند وهذا الجسر الذي يصل بين الهند وجزيرة سيلان وهذه الحكاية تقول[٤٥]:

ان راما فقد زوجته سيتا بحيلة دبرها له راڤانا ملك سرنديب ولما علم بحقيقة الامر قصد مسرعاً الى مكان راڤانا في

مدينة لانكا بجزيرة سيلان وفي طريقه الى الساحل الجنوبي مر بالليم تسكنه قبيلة متوحشة تشبه هيئة القرود فحاولت ان تعوقه ولكنه شق طريقه بينها في غير خوف فاعجبت القرود ببسالته وحالفته وتطوع جيش جرار منها لصحبته ليعاونه على عدوه وبلغ راما على راس جيش القرود الشاطىء الجنوبي ولما عاقه البحر عادت القرود الى جبال هملايا وحملت منه اثقالاً لاحصر لها من الصخر فقذفت بها الى الماء فتثبتت بها جسراً يصل مابين الارضين وعطف اله البحر على راما ايضاً فرفع له قاع البحر حتى يهون على القردة ماكانوا يصنعون ومادامت السماء سماء والارض ارضاً فسيظل هذا الجسر ناطقاً باسم راما وعبر جيش القردة الى مدينة لانكا وحاصروها ودامت الحرب بين المغيرين والمدافعين قوية عنيفة حتى هزم رافانا وقتل وتخلصت سيتا وعادت الى زوجها.

وهذه الحكاية جزء من الملحمة الهندية القديمة التي تسمى راماينا وهي كالمهابهاراتا تحتوي على كثير من اساطير الهند وفيها قصص حيواني يشرح مظاهر فلكية وكونية.

والقصة تفسر كثرة الجزر في الهند تلك الجزر الصغيرة المنتثرة بين الهند وسيلان والتي لاتزال تسمى عند الاهالي جسر راما وهي التي يطلق عليها الجغرافيون اسم جسر آدم.

والقصة تشتمل على الحيوان الذي يمثل دوراً انسانياً ولكنها لاتتضمن المغزى الخلقي وهذا المغزى اهم مايميز الخرافة ويفرق بينها وبين حكاية الحيوان .

ونستطيع ان نقول ان خرافة الحيوان هي في الواقع حكاية حيوان متضمنة للمغزى الخلقي وتمتلىء الاداب العالمية بنماذج متنوعة من خرافات الحيوان .

واقدم فيما يلي انموذجاً لخرافة الحيوان من تراثنا العربي القديم جاء في البصائر والذخائر[15]: «اولم طائر فارسل رسله يدعو اخوانه فغلط بعض الرسل وجاء الثعلب فقال: اخوك يقرا عليك السلام ويسالك ان تتجشم الغذاء له يوم كذا وتجعل غذاءك عنده فقال الثعلب قل له السمع والطاعة فلما رجع واخبر الطائر بغلطه اضطربت لذلك الطيور وقالوا له يامشؤوم اهلكتنا وعرضتنا للحتف ونغصت علينا امرنا فقالت القبرة لن انا صرفت الثعلب بحيلة لطيفة مالي عندكم؟ قالوا تكونين سيدتنا، عن رايك نصدر، والى امرك نصير. فقالت: « مكانكم ومشت الى الثعلب فقالت له اخوك يقرا عليك السلام ويقول تحضر غداً يوم الاثنين وقد قرب الانس بحضورك ..فاين تحب ان يكون مجلسك مع الكلاب السلوقية او مع غيرها من انواع الكلاب؟ فتجرعها الثعلب ثم قال ابلغي اخي السلام وقولي له انا مسرور بقربك شاكراً على مامنحتني من مكانك ولكن قد تقدم لي نذر منذ دهر بصوم الاثنين والخميس فلا تنتظروني».

وهذه القصة تكشف عن دهاء الثعلب ومكره وهي تقدم للانسان بعض الاداب التي تدعو الى اعمال الفكر والحرص ومصانعة الاقوياء طالما عجز الضعيف عن المقاومة، ولكنها لاتشتمل على مبادىء اعمق ولا ابعد من ذلك ولاتستطيع ان تعطي اتجاهاً فلسفياً معيناً او مذهباً دينياً بذاته.

ومثل هذه الخرافة الاتية التي يرويها لنا الميداني عند حديثه عن المثل القائل «لااحب تخديش وجه الصاحب».

يقول الميداني[16] (قال يونس تزعم العرب ان الثعلب راى حجراً ابيض بين لصبين[17] فاراد ان يختل به الاسد فاتاه ذات يوم فقال (يا ابا الحارث الغنيمة الباردة شحمة رايتها بين لصبين فكرهت ان ادنو منها واحببت ان تولى ذلك فهلمّ اريكها) قال فانطلق بي حتى قام به عليه فقال دونك يااباالحارث فذهب الاسد ليدخل فضاق به المكان فقال له الثعلب اردس براسك اي ادفع براسك قال فاقبل الاسد يردس براسه حتى نشب فلم يقدر ان يتقدم ولا ان يتاخر ثم اقبل الثعلب يخوره اي يخدش خورانه من قبل دبره فقال الاسد (ماتصنع ياثعالة ؟ قال اريد لاستنقذك قال فمن قبل الراس اذن فقال الثعلب لااحب تخديش وجه الصاحب يضرب للرجل يريك من نفسه النصيحة ثم يغدر).

ويعتبر كتاب كليلة ودمنة اول مؤلف مستقل للخرافات في الادب العربي. وقد ترجمه عبدالله بن المقفع في القرن الثاني الهجري فيما نرجح[18] وللكتاب اصل في الهندية السنسكريتية بعنوان البنجاتنترا وهذا الاصل الهندي كان موجوداً فيما يرجح العلماء في القرن الخامس الميلادي. وقد وصل العلماء الى هذه النتيجة عندما وجدوا انه اعتمد على كتاب كوطيلة ارثا شاسترة ونقل فقرات متعددة منه وبذا يكون كتاب البنجاتنترا قد ظهر بعد كتاب كوطيلة ارثا شاسترة والم يقطع العلماء بتاريخ محدد لظهوره بل اعتمدوا على الظن والترجيح ومهما يكن من امر فقد وضع كتاب البنجاتنترا فيما بين سنتي ١٠٠ق.م و٥٠٠م كما يرجح الدكتور عبدالحميد يونس[19] .

وقد قام الدكتور عبدالحميد يونس بترجمة الاصل السنسكريتي للبنجا تنترا الى العربية وذلك في كتابه القيم

الاسفار الخمسة او البنجاتنترا.

الاول ان كتاب ابن المقفع كان اول مؤلف مستقل لخرافة الحيوان في الادب العربي وحقاً وجدت خرافات حيوانية قبل إبن المقفع في العصر الجاهلي كما سنبين فيما بعد الا انها لم تجمع في مؤلف واحد مستقل فصاحب كليلة ودمنة هو اول من افرد لخرافة الحيوان مؤلفاً مستقلاً بها وكان لكتابه اثر كبير على ثقافات العالم اجمع حيث ترجم الكتاب الى معظم اللغات العالمية وحاكاه كثير من الادباء في هذه اللغات شعراً ونثراً.

واقدم فيما ياتي انموذجاً من خرافات كليلة ودمنة وهو باب الثعلب واليمامة ومالك الحزين الذي يقول فيه ابن المقفع:

قال الملك للفيلسوف: قد سمعت هذا المثل فاضرب لي مثلاً في شان الرجل الذي يرى الراي لغيره ولا يراه لنفسه. قال الفيلسوف: ان مثل ذلك مثل الحمامة والثعلب ومالك الحزين. قال الملك: ومامثلهن ؟

قال الفيلسوف: زعموا ان حمامة كانت تفرخ في راس نخلة طويلة ذاهبة في السماء فكانت الحمامة تشرع في نقل العش الى راس تلك النخلة فلايمكن ان تنقل ماتنقل من العش وتجعله تحت البيض الا بعد شدة وتعب ومشقة. لطول النخلة وسمقها. فاذا فرغت من النقل باضت ثم حضنت بيضها، فاذا فقست وأدرك فراخها، جاءها ثعلب قد تعاهد ذلك منها لوقت قد علمه بقدر ما ينهض فراخها، فيقف باصل النخلة فيصيح بها ويتوعدها ان يرقى اليها، فتلقي اليه فراخها، فبينما هي ذات يوم قد ادرك لها فرخان إذ اقبل مالك الحزين فوقع على النخلة، فما رأى الحمامة كئيبة حزينة شديدة الهم قال لها مالك الحزين: ياحمامة مالي أراك كاسفة اللون سيئة الحال؟ فقالت له: يامالك الحزين، ان ثعلباً دهيت به كلما كان لي فرخان جاءني يهددني ويصيح في اصل النخلة. فافرق منه فاطرح اليه فرخي قال لها مالك الحزين: اذا اتاك ليفعل ماتقولين فقولي له: لا القي اليك فرخي ، فارق الي وغرر بنفسك، فاذا فعلت ذلك واكلت فرخي، طرت عنك ونجوت بنفسي. فلما علمها مالك الحزين هذه الحيلة طار فوقع على شاطيء نهر. فاقبل الثعلب في الوقت الذي عرف فوقف تحتها، ثم صاح كما كان يفعل. فاجابته الحمامة بما علمها مالك الحزين: فقال لها الثعلب: اخبريني من علمك هذا؟ قالت مالك الحزين. فتوجه الثعلب حتى اتى مالكاً الحزين على شاطيء النهر. فوجده واقفاً. فقال له الثعلب: يامالك الحزين، اذا اتتك الريح عن يمينك فاين تجعل راسك؟ قال: عن شمالي. قال: فاذا اتتك الريح عن شمالك فاين تجعل راسك؟ قال: اجعله عن يميني او خلفي. قال: فاذا اتتك الريح من كل مكان وكل ناحية فاين تجعله؟ قال اجعله تحت جناحي. قال: وكيف تستطيع ان تجعله تحت جناحك؟ ما اراه يتهيأ لك. قال: بلى. قال: فارني كيف تصنع؟ فلعمري يامعشر الطير لقد فضلكم الله علينا، انكن تدرين في ساعة واحدة مثل ماندري في سنة، وتبلغن مالانبلغ، وتدخلن رؤسكن تحت اجنحتكن من البرد والريح. فهنيئاً لكن. فارني كيف تصنع فادخل الطائر راسه تحت جناحه فوثب عليه الثعلب مكانه فاخذه فهمزه همزة دقت عنقه ثم قال: ياعدو نفسه. ترى الراي للحمامة، وتعلمها الحيلة لنفسها، وتعجز عن ذلك لنفسك حتى يستمكن منك عدوك ثم اجهز عليه واكله.

وتقدم القصة مجموعة من المباديء الاخلاقية فنجد فيها دعوة الى الحذر ومصانعة الاقوياء ومسالمتهم عندما يعجز الشخص الضعيف عن مصارعتهم ومقاومتهم لان التهور والاندفاع في هذه الحالة قد يطيح بالضعيف كما اطاح بحياة مالك الحزين عندما تهور واندفع ولم يكن على حذر في موقفه مع الثعلب فدفع حياته ثمناً لتهوره هذا .

وتقدم القصة صورة لثلاثة نماذج بشرية جديرة بالملاحظة حقاً يرمز اليها الثعلب واليمامة ومالك الحزين . اما الثعلب فيرمز للشر والانانية وهو ينتهز كل فرصة تواتيه لنيل مآربه الوضيعة وتحقيق اغراضه الدنيئة ولايسع جهداً في التغرير بالاخرين وتنفيذ خطته التي تستهدف النيل من الضعفاء. وانانيته تدفعه دائماً الى عدم الاكتراث بمشاعر الاخرين واحاسيسهم مادام يحقق اطماعه، وهو جبان لاينال الا من الضعفاء ولا يستطيع مواجهة الاقوياء وهو يعمل ما استطاع ان يضرب حصاراً حول ضحاياه ويعزلهم عن العالم الخارجي حتى لاتتسرب اليهم الافكار التحررية الواعية فيتمردون عليه. لذا ينزعج الثعلب غاية الانزعاج عندما يوقف مالك الحزين اليمامة على حقائق الامور ويهديها سبيل الرشاد ويدلها الى تلك الفكرة الواعية التي تخلصها من ظلم الثعلب وجبروته ولايزال الثعلب بمالك الحزين هذا حتى يقضي عليه في النهاية ليتخلص من عقبة كؤود وعندما يقضي عليه فانما يقضي في الواقع على الفكر الواعي الحر الذي يمكن ان يتسرب الى ضحاياه جميعاً فيتمردون عليه كما تمردت اليمامة من قبل.

اما اليمامة فرمز لطبقة البسطاء الذين لايملكون عدا قدرات قليلة للغاية وهم يتميزون بالغفلة والقصور الفكري فلا

يستطيعون ادراك ابسط الامور والمسلمات من الحقائق ثم انهم يتصفون بالاستسلام والسلبية في حياتهم فلا يحاولون مقاومة اي عدوان يوجه اليهم او درء اي خطر يحدق بهم او دفع اي ظلم يستهدف النيل منهم.

وهكذا تتعرض اليمامة لاعتداء الثعلب على صغارها وينالها منه الظلم مرة بعد اخرى ولا تحاول مقاومته او دفعه او تجنب هذا الظلم ولا تحاول اعمال فكرها في تجنب المصير المؤلم الذي يلقاه صغارها في كل مرة على يد الثعلب فتراها تلقي بهن اليه باستسلام مطلق دون ان تفطن للحقيقة التي كشفها لها مالك الحزين اخيراً والتي تعتبر بديهة من البديهيات وهي ان الثعلب لايستطيع ان يرقى اليها فاذا فرض جدلاً انه استطاع فانها تطير وتنجو بنفسها فلا ينالها اكثر مما كان ينالها من قبل وهو فقدان صغارها.

اما مالك الحزين فهو رمز للشخصية التي تجمع بين التناقضات فهو يرى الراي لليمامة ويعلمها الحيلة التي تتخلص بها من ظلم الثعلب وجبروته ويعجز ان يرى مثل هذا الراي لنفسه. فعندما تعرض للخطر من الثعلب لم يستطع ان يعمل فكره عن التخلص منه كما عمل من قبل لليمامة بل وقف من الثعلب نفس الموقف الذي وقفته اليمامة من قبل والذي يتسم بالضعف والاستسلام والسلبية والعجز وينم عن قصور فكري وعجز عن التفكير السوي.

ولقد كان لخرافة الحيوان في كليلة ودمنة اثر كبير على خرافات لافونتين الشاعر الفرنسي العملاق[٢٠]. ومع هذا يعتبر لافونتين اعظم من برع في فن خرافة الحيوان وبلغ فيه اقصى ما قدر له من رقي واكتمال حتى اليوم.

وتمتاز خرافات لافونتين ببساطتها ورقة شعرها وتنوعها والدقة الكبيرة في رسم شخوصها الحيوانية وتشتمل كل منها على مغزى خُلقي يتضح من خلال المواقف والمحاورات التي تجري على لسان الحيوانات[٢١].

ويتخذ لافونتين من خرافاته وسيلة لنقد المجتمع والناس من حوله فيوازن بين بعض الحيوانات في خرافاته وبعض النماذج البشرية من المجتمع لما بينهم من اوجه التقاء وتشابه في السلوك والتصرف كما نجد في خرافته (الحمار الذي لبس جلد الاسد) فهو يسخر فيها من هؤلاء الذين يتصفون بالعجز وضيق الافق وقلة الحيلة فيتصورون انهم قادرون على خداع الاخرين. وهذه الشخصيات العاجزة تدعي القدرة والقوة فاذا جد الجد ودعيت الى العمل والانجاز تقاعست وتراجعت وظهرت حقيقة امرها وبرز عجزها[٢٢].

يقول لافونتين في هذه الخرافة:

وفي فرنسا قام جم عدد	يجلبون بغية التمجد
بهم يليق مثل لم يبعد	عنهم فهم ان تبلهم لم تحمد
وان يرعك باسمهم ذو السؤدد	فجله لموكب محتشد

بهم تروح خيلة وتغتدي[٢٣]

وقد التفت هنري تين[٢٤] الى الموازنات التي يجريها لافونتين بين حيوانات خرافاته وبين نماذج بشرية معينة فنشر كتاباً طريفاً عن خرافات لافونتين بين فيه التشابه الكبير بين الرموز الحيوانية في خرافات لافونتين وماترمز اليه من النماذج البشرية ومن ذلك الاسد فهو عظيم وقور دائماً وهو يعي ويدرك كل مايليق بعظمته من سلوك ومالايليق ولذا ترفعت مخالبه عن افتراس الوعل عندما امتنع عن البكاء على اللبوءة حين ماتت. مع هذا فلم يعفه من العقاب ولكنه دعى الوحوش ان تقدمه قرباناً لروحها الطاهرة كما جاء تين بموازنات كثيرة بين حيوانات اخرى واشباهها من طبقات المجتمع في العصر الذي كان يعيش فيه لافونتين كالموازنة بين الثعلب والذئب والكلب ومن يشبهها من افراد حاشية السلطان والموازنة بين الرجل العادي والنسناس ويرى تين ان الشاعر لافونتين قد استطاع بملاحظته الدقيقة ان يرسم طبقات المجتمع الفرنسي في القرن السابع عشر بدقة كبيرة وان يشمل كل ما يعيد اليها الحياة بعظمتها ونقاط الضعف فيها ومن طرفها المفرط الى فقرها المفجع ومن الحاكم الى الرجل العادي او قل من الاسد الى النسناس[٢٥].

وقد اقتبس لافونتين عشرين خرافة من خرافات كليلة ودمنة ضمنها الجزء الثاني من خرافاته على ماصرح في مقدمة هذا الجزء، بل ان لافونتين يتجاوز التاثر بكتاب كليلة ودمنة الى التاثر بكتاب البنجا تنترا ومن ذلك القصة المشار اليها (حمار في جلد اسد) فقد تاثر فيها لافونتين بقصة البنجاتنترا (حمار في جلد نمر) وهي تقول[٢٦]: (يحكى ان غاسل ثياب كان له حمار وهنت قواه بسبب ماكان يحمله من الثقل عظيمة من الثياب تفوق طاقته وراى غاسل الثياب ان ينعشه فكساه بجلد نمر واطلقه يرتع ويمرح ليلاً وياكل الحب الذي يملكه غيره واخذ

الحمار يأكل من العشب ماشاء بدون ان يقترب منه احد ولم يفكر احد في ان يبعده عن العشب لان الناس ظنوه نمراً واتفق يوماً ان رآه فلاح كان يعمل حارساً للعشب وقال في نفسه هذا نمر انثني هالك لامحالة وانحنى ولف جسده في عباءة رمادية وتسلل يتقدم في حذر وفي يده قوس مشرعة وعندما رآه الحمار عن بعد وكان قد سمن واستعاد قواه ظن ان الفلاح اتانا. ولما كانت مثيله قد حالت فقد عدا خلف الفلاح باقصى مايستطيع من سرعة وبدا يطارده فانطلق الرجل ساقيه للريح وجرى كما لم يفعل من قبل وقال الحمار في نفسه لعلها الخطات اللتي بي واعتقدت اني نمر لانني ارتدي جلده ولدى ان اعود الى طبيعتي واعتقتها بالنهيق. وما ان استقر على هذا الراي حتى بدا في النهيق وسمع حارس العشب هذا الصوت فعاد له وعرف انه انما يواجه حماراً لانمراً فاستدار واطلق عليه سهماً صرعه في الحال.

ولهذا اقول ان الحمار الاحمق الذي كان يرتدي جلد نمر لقي مصرعه بعد ان ظل يرعى الحشائش بلا انقطاع امد طويل بسبب زلة الكلام.

ومن الواضح الجلي ان الاوفنتين اقتبس حكايته من حكاية البنجاتنترا المشار اليها الا ان حمار الاوفنتين كان اقرب الى المنطق والعقل من حمار البنجاتنترا اذ يخدع الاول الحيوانات وهو امر يقبله العقل ويقتنع به اما خداع الحمار للحارس في البنجاتنترا فامر لايستسيغه العقل ولا يقتنع به فربما خدع هذا المظهر المزيف حيواناً ولكنه لايستطيع ان يخدع انساناً فما اجدر الانسان ان يكتشف هذا الخداع وان يكشف النقاب عن المزيف الصادر عن حمار احمق غبي. والاوفنتين انما يطابق في خرافته بين الرمز والمرموز اليه فالحيوانات المخدوعة بالحمار رمز للغباء والغفلة وهي كذلك في الواقع اما ان يخدع الانسان بهذا المظهر المزيف فهو امر غير مقبول ومستبعد ان يحدث في الواقع ومطابقة الاوفنتين بين الرمز الحيواني والمرموز اليه من ابرز الخصائص المميزة لخرافاته[٣].

ويبدو انه كان للقصة (حمار في جلد نمر) في البنجاتنترا اثر كبير على كثير من الادباء والشعراء فحاكوها شعراً ونثراً فقد حاكاها الشاعر المصري عثمان جلال والشاعر جبران النحاس على ماسنوضح فيما بعد. وحاكاها ابن المقفع قبل عثمان جلال وجبران النحاس وقبل الاوفنتين . ولكن ابن المقفع قد حور فيها وبدل وغير فيها بما يتلاءم مع المجتمع الاسلامي فكراً وثقافة هذا المجتمع الذي اخضع كل شيء للعقل والمنطق بتاثير المعتزلة

الذين حكموا العقل في كل شيء وقد راى ابن المقفع ان عقلية المجتمع الاسلامي لاتقتنع بصورة حمار في جلد نمر وراى انها صورة مزيفة لامرى بحيوانه ان يتقمصها وقد عرف هذا الحيوان بالمنطق والعقل والتفكير السوي حتى في جنونه وحتى في هزله لذا لم يجد ابن المقفع بداً من ان يتخلى عن الحمار اللابس المزيف الذي كان يرتديه في البنجاتنترا وان يظهره في صورته الحمارية الواقعية الحقيقية وذلك في قصة الاسد وابن آوى والحمار في باب القرد والغيلم.

وتكاد الالتقاء بين قصة ابن المقفع وقصة البنجاتنترا تتمثل في الحمار الذي يكد ويتعب ويشقى ويحمل الاثقال ليلاً ونهاراً ومع هذا يحرم من حقوقه التي تتمثل في الطعام وفي الاتان وهو يتطلع ويتحايل كي يحصل عليهما ولكنه يلقى نحبه ويفقد حياته دون ان يظفر باي منهما. الا ان ابن المقفع قد اخضع حماره للعقل والمنطق حتى يلائم تفكير المجتمع الاسلامي العربي فغير صورة حمار البنجاتنترا بما يتلاءم ويتفق مع هذا المجتمع فكراً وثقافة فتخلى عنه الثوب المزيف.

ونحن نجد ان حمار البنجاتنترا قد زيف الحقيقة ولو لوقت قصير وان الحقيقة قد زيفت له ايضاً او انها بدت له كذلك فهو قد لبس الثوب المزيف وخدع به الحارس لوقت وايضاً فانه تخيل الحارس في صورة مزيفة غير حقيقية حيث تصوره اتانا فهو ان كان قد نجح في تزييف الحقيقة على الاخرين فان الحقيقة قد زيفت له كذلك ووجد مقابلاً من التزييف ايضاً.

اما في قصة ابن المقفع فان الحمار يظهر في صورته الحقيقية ولايلجأ الى التزييف وهذا هو طابع حيوان ابن المقفع فنحن لانجد فيه صورة واحدة لحيوان لبس غير ثوبه او ظهر في غير صورته. ونحن لانجد في قصة ابن المقفع المشار اليها اي مظهر من مظاهر التزييف للحقائق واذا كان ابن آوى قد نجح في خداع الحمار فان تلك الخديعة بصورة يقبلها العقل ويرتضيها المنطق وهي تتلاءم كل الملاءمة مع ماعرف عن ابن آوى من دهاء ومكر وخبث وايضاً مع ماعرف عن الحمار من غباء وبله حتى ضرب بغبائه المثل فقيل (كالحمار في الغباء) وهو في القصة يتمكن من النجاة والهرب في المرة الاولى الا انه يعود ثانية ويخدع بنفس الخدعة ويأتي الى الموت بقدميه ويلقى نحبه ويفقد حياته في هذه المرة لانه حمار غبي وقد خدع ابن آوى الحمار بطريقة طبيعية ودون ان يلجأ الى تزييف او ارتداء جلد حيوان آخر فخرافة الحيوان اتت في قديم الفكاهة الا انه ارتقى

على يد لافونتين وصارت له خصائصه الفنية وبناءه الدرامي وتركيبه الاسلوبي وسماته الخاصة التي تميزه عن سائر الفنون الادبية الاخرى.

واذا تأملنا النماذج السابقة التي قدمناها لخرافة الحيوان فاننا نلاحظ ان كلاً منها يقدم مجموعة من المبادىء الاخلاقية ويشتمل على بعض الدروس النافعة ويتضمن غاية خلقية وهي مبادىء ودروس وغايات قريبة لاتتجاوز الخرافة فيما نرجح مثل هذه المبادىء والدروس والغايات القريبة الى مبادىء فلسفية عميقة او غايات او قيم دينية سامية.

فالخرافة غير صالحة لحمل هذه الافكار العميقة خلافاً لما ذهب اليه لسنج المفكر الالماني الشهير.

***

الفصل الثاني

قصة الموعظة على لسان الحيوان

وهذه القصة حيوانية رمزية قصيرة يراد بها ان تكون وسيلة لغاية خلقية او ان تلقن درساً نافعاً وتشتمل على الحيوان الناطق بالحكمة والموعظة والذي يسلك سلوكاً انسانياً بحتاً مع احتفاظه بحيوانيته.

ويتلخص مغزى قصة الموعظة في اخرها ولعل هذا مايميزها عن الخرافة فالخرافة تشتمل على المغزى في ثنايا الحكاية اما الموعظة فهي الى جانب اشتمالها على المغزى في ثنايا الحكاية تلخصه وتنص عليه في آخرها ومن جهة اخرى فان هناك من الباحثين من لم يشترط اشتمال الخرافة على المغزى الخلقي على نحو ما اشرنا اما الموعظة فلابد من اشتمالها على المغزى الخلقي وان تنص عليه في نهاية القصة.

ومما يميز الموعظة عن الخرافة ايضاً انها تكون اقل تعقيداً وتكون اقصر من الخرافة عادة .

وقد قدم لنا الشاعر المصري الشهير عثمان جلال (١٨٢٩ - ١٨٩٨) كتابه بعنوان العيون اليواقظ في الامثال والمواعظ فاستخدم مصطلح موعظة ولم يستخدم مصطلح خرافة لانه التزم بايراد المغزى في نهاية كل قصة من قصصه اللافتين التي يضمنها كتابه .

ومن مواعظ عثمان جلال الطريفة قصة طاعون الوحوش، وفيها يقول عثمان جلال[٣٩] :

قد وقع الطاعون في الوحوش   وجمع السباع بالكبوش
حتى اصيب كل من بالغابة   بما جناه غاية الاصابة
فجمع السبع العظيم جنده   وقام فيهم بالكلام وحده
وقال ايها الوحوش الكاسرة   عني اسمعوا يامعشر الجبابرة
قد قسم الله لكم بالمرض   لما طغيتم فوق وجه الارض
حرمتم النعجة من وجه الحمل   ومن ورا الناقة رحتم بالجمل
وكلنا بالظلم فيكم نعترف   ومن بحار البغي كنا نغترف
لابد منكم واحد يفدينا   كفارة لما جنت ايدينا
فاعترفوا الواحد بعد الواحد   حتى نرى من كان فينا معتدي
ومن يكن اذنب او اساء   نجعله قربانا او فداء
اما انا فكم بصفو النية   بطشت بالراعي وبالرعية
وكم طغيت وبغيت في الخلا   واشتكي لله ما قد نزلا
عساه يشفي انني ندمت   وباعتراف الذنب قد قدمت
قال له الثعلب ما اطيبك   ياسيد القوم وما اعجبك
انه ما اذنبت في القفار   ذنباً يؤديه الى استغفار
هب انك استهلكت جيشاً من غنم   او شرب الراعي بنابك العدم
فاكلك الاغنام يكفيها شرف   واكلك الراعي جزاء ما اقترف
وكلنا من مرض نفديك   حاشا فدا القوم يكون فيك
واعتذروا للنمر ثم الدب   ولم يحيطوا ضرراً بالذئب
بل عول الكل على الحمار   واخذوا الجار بظلم الجار

فانت ترى تلخيصاً لمغزى القصة في آخر سطر منها في قوله:

بل عول الكل على الحمار   واخذوا الجار بظلم الجار

ونجد في القصة اثراً مسيحياً يتمثل في فكرة الفداء التي ترى التضحية بفرد واحد للتكفير عن ذنوب وآثام الجماعة وخلاصها.

كما حاكى عثمان جلال قصة حمار في جلد اسد التي اشرنا اليها من قبل ولكنه كان الى التاثر بالبنجاتنترا اقرب منه الى لافونتين. فانه جعل الحمار يخدع الانسان شأنه في ذلك شأن حمار البنجا تنترا فلم يطابق بين الرمز والمرموز اليه كما فعل لافونتين على نحو ما اشرنا[٣٠] .

يقول عثمان جلال في خرافته قصة (الحمار يلبس جلد

السبع)[٣١]:

قد لبس الحمار جلد السبع	فانتفخت اجنابه بالطبع
وراح في ازقة المدينة	يزار مثل الليث في العرينة
فنظرته من خباها الناس	وغرها الهيئة واللباس
وفزعوا منه وسدوا الدورا	واغلقوا في وجهه القصورا
وبينما الحمار في مناه	اذ ظهرت للناس اذناه
فخرجوا له وقلعوه	ومن لباس السبع اطلعوه
ووقعوا ضرباً به وقالوا لا	بمثل هذا تضرب الامثال
كم من جبان لاح تحت صابغه	يبدد الابطال وهي فارغة

وقد نظم جبران النحاس هذه القصة ايضاً وبداها بقوله:

راى الحمار مرة ان يرتدي	لكي يهابوه بجلد الاسد
فخافه الناس حيث دبا	طار بقلوب الناظرين رعبا

***

الفصل الثالث

قصص المحاورات بين الانسان والحيوان

ومما يلحق بخرافة الحيوان حكايات تتضمن محاورات بين الانسان والحيوان وهذا النوع من الحكايات على ضربين :

أ ـ حكايات مرحة فكاهية تروى للتسلية وقتل الوقت والترفيه والسمر.

ب ـ حكايات تعليمية تهدف الى تلقين بعض الدروس النافعة .

وتشتمل على حكم وعبر كما ترمي الى التهكم من بعض السلوك الاجتماعي السيء او السخرية من بعض الصفات الانسانية القبيحة .

(أ) الحكايات المرحة الفكاهية :

وقد نشأ هذا النوع من الحكايات فيما يبدو لي للتقرب به الى الخلفاء والامراء للظفر بعطاياهم وهباتهم وجلّ هذا النوع من الحكايات صيغ في قالب شعري مما يزيد من طرافتها ويزيد بالتالي من الجوائز والهبات التي كانت تمنح لقائلها، فقد كانت الجوائز والعطايا تمنح للشاعر على قدر اجادته وعلى قدر طرافة بضاعته.

وأرى ان هذه الحكايات الفكاهية قد وضعها واضعوها كوسيلة للاكتساب المادي حيث يرويها الشعراء للخلفاء والامراء فاذا وجدت عندهم قبولاً واستحساناً اغدقوا على صاحبها الهبات والعطايا وربما كان الشعراء يقصونها على جمهور المستمعين ويتقاضون منهم اموالاً كمقابل للقص في عصر كان يتجرد من وسائل الترفيه التي نعرفها الآن كالمذياع والتلفزة والسيما والمسرح وكان الاستماع الى مثل هذه القصص العجيب المدهش المستملح من اهم وسائل الترفيه في هذه العصور حيث يلتف جمهور المستمعين حول القاص ليروي لهم قصصه وما تتضمنه من المغامرات والاحداث العجيبة التي يتملحونها ويتعجبون منها ويطربون لسماعها ولطرافتها.

ومن الامثلة على هذا النمط من الحكايات تلك القصة الطريفة التي يرويها لنا ابو الفرج الاصفهاني فيقول[٣٢] :

(حدثني محمد بن الحجاج جاءنا بشار يوماً فقلنا له: مالك مغتماً؟ قال: (مات حماري) فرايته في النوم فقلت له لم مت؟ الم اكن احسن اليك؟ فقال:

سيدي خذني اتانا	عند باب الاصبهاني
تيمتني ببنان	وبدل قد شجاني
تيمتني يوم رحنا	بثناياها الحسان
وبغنج ودلال	سل جسمي وبراني
ولها خد اسيل	مثل خد الشيفران
فلذا مت ولو عشت	اذا طال هواني

فقلت له ما الشيفران ؟

قال مايدريني هذا من غريب الحمار فاذا لقيته فاسأله

ويروي المسعودي هذه القصة نفسها ويسندها الى ابي العنبس لا الى بشار ويذكر ان ابا العنبس كان عند الخليفة المتوكل في مجلس انس وطرب فقص عليه هذه القصة وكان في المجلس البحتري الشاعر المعروف والفتح بن خاقان وزير المتوكل.

يقول المسعودي[٣٣] :

«فابتدأ (البحتري) ينشد قصيدة يمدح بها المتوكل وفي

المجلس ابو العنبس الصيمري فانشد البحتري قصيدته التي اولها:

عن اي ثغر تبتسم	وباي طرف تحتكم
حسن يضيء بحسنه	والحسن اشبه بالكرم
قل للخليفة جعفر	متوكل ابن المعتصم
المرتضى ابن المجتبى	والمنعم ابن المنتقم
اما الرعية فهي من	آمنات عدلك في حرم
يا بانـي المجد الذي	قد كان قوض فانهم
اسلم لدين محمد	فاذا سلمت فقد سلم
نلنا الهدى بعد العمى	بك والغنى بعد العدم

فلما انتهى الى ذلك مشى القهقرى للانصراف فوثب ابو العنبس فقال يا امير المؤمنين تامر برده فقد والله عارضته في قصيدته هذه فامر برده فاخذ ابو العنبس ينشد شيئاً لولا أن في تركه بتراً للخبر ماذكرناه وهو:

من اي سلح تلتقم	وباي كف تلتطم
ادخلت راي البحتري	ابي عبادة في الرحم

ووصل ذلك بما اشبهه من الشتم فضحك المتوكل حتى استلقى على قفاه وقال يدفع الى ابي العنبس عشرة آلاف درهم فقال الفتح ياسيدي البحتري الذي هجي واسمع المر المكروه ينصرف خائباً قال ويدفع للبحتري عشرة آلاف درهم فانصرفنا كلنا في شفاعة الهزل ولم ينفع البحتري جده واجتهاده وحزمه.. ثم قال المتوكل لابي العنبس اخبرني عن حمارك ووفاته وما كان من شعره في الرؤية التي اريتها قال نعم يا امير المؤمنين كان اعقل من القضاء ولم يكن له جريرة ولا زلة فاعتل علة على غفلة فمات منها فرايته فيما يرى النائم فقلت له ياحماري الم ابرد لك الماء وانقي لك الشعير واحسن اليك جهدي فلم مت على غفلة وماخبرك ـ قال نعم لما كان في اليوم الذي وقفت على فلان الصيدلاني تكلمه في كذا وكذا مرت بي اتان حسناء فرايتها فاخذت بمجامع قلبي فعشقتها واشتد وجدي بها فمت كمداً متاسفاً فقلت له ياحماري فهل قلت في ذلك شعراً ؟ قال نعم وانشدني :

هام قلبي باتان	عند باب الصيدلاني
تيمتني يوم رحنا	بثناياها الحسان
وبخدين اسيليـ	ـن كلون الشنقراني
فيها مت ولو عشـ	ـت اذن طال هواني

قال قلت ياحماري فما الشنقراني فقال هذا من غريب الحمير فطرب المتوكل وامر الملهين والمغنين ان يغنوا ذلك اليوم بشعر الحمار وفرح في ذلك اليوم فرحاً شديداً وسر سروراً لم ير مثله وزاد في تكرمة ابي العنبس وجائزته.

وهكذا ينسب ابو الفرج القصة الى بشار بينما ينسبها المسعودي الى ابي العنبس ونحن لانستطيع ان نقطع براي في نسبة القصة الى اي من الشاعرين وكل مانقوله في هذا المقام لايعدو ان يكون مجرد افتراضات وترجيحات علمية فقط دون ان نجزم بها . بل ربما كانت القصة لشاعر ثالث ونسبها الرواة الى بشار او ابي العنبس .

وان دل هذا على شيء فانما يدل على خلط الرواة في الاخبار وفي نسبتها واعتقد ان هذا الخلط قد لعب دوراً خطيراً في تراثنا العربي وهذا التراث في حاجة ماسة الى ان يمحص وان يفحص ويدرس من جديد لتصفية هذه الاخبار ومحاولة التحقق من نسبتها الى اصحابها الحقيقيين لان بعض هذه الاخبار لاتتفق اطلاقاً مع ما عرف عن الاشخاص الذين تنسب اليهم من صفات معينة تتعارض مع هذه الاخبار .

ونستطيع من الوهلة الاولى ان نرفض نسبتها الى هؤلاء الذين تنسب اليهم وخذ مثلاً على هذا القصة التي نحن بصددها الآن كما جاءت في الاغاني فان نسبتها الى بشار لايستقيم اطلاقاً مع ما عرف عن هذا الشاعر من صفات وعن شخصيته من سمات فقد كان ثقيل الظل وكان سخيفاً قبيح الخلقة دميم الصورة ومن اخباره[٣] انه كان معقداً وكان اشد الناس تبرماً بالناس وكان يقول (الحمد لله الذي اذهب بصري) فقيل له (ولم يا ابا معاذ؟) فقال لئلا ارى من ابغض. وكان ضخماً عظيم الخلق والوجه مجدراً طويلاً جاحظ الحدقتين قد تغشاهما لحم احمر وكان اقبح الناس عمى وافظعهم منظرا وكان اذا اراد ان ينشد صفق بيديه وتنحنح وبصق عن يمينه وشماله ثم ينشد فياتي بالعجب وولد اعمى وهو الاكمه وقال ابو هشام الباهلي يهجوه :

ان الاستماع الى مثل هذه القصة كان من وسائل الترفيه كما اشرت من قبل وكان راويها يشبه المنلوجست في العصر الحديث الذي يضحك الناس ويسري عنهم هذا المنولوجست

يتطلب فيه الجمهور الا يكون دميماً قبيحاً على الاقل فنحن لانتصور ان يكون شخص على صورة بشار ويقدم المنلوج للجمهور وايضاً فاننا نستبعد ان تكون القصة لبشار كما يذكر ابو الفرج الاصفهاني وقد تكون القصة لابي العنبس او غيره من هؤلاء الشعراء الذين عرفوا بخفة الظل واشتهروا بالدعابة والنكتة وعرف عنهم انهم كانوا يغشون مجالس الخلفاء والامراء لينشدوهم الشعر ويقصوا عليهم القصص العجيبة المدهشة لينالوا عطاياهم وهباتهم. وكان ابو العنبس من هؤلاء الشعراء وكان فيما يقال يضحك المتوكل ويطربه بشعره وقصصه فينال عطاياه وجوائزه على نحو مايستفاد من رواية المسعودي للقصة فقد ذكر المسعودي ان المتوكل كان في مجلس انس وطرب يستمع الى ابي العنبس وانه عندما طرب لهذا اجازه واعطاه عشرة آلاف درهم وزاد من تكرمه وانه صرف ابا العنبس عن البحتري وطلب منه ان يقص عليه قصة حماره ومعنى هذا ان المتوكل قد الف ان يسمع من ابي العنبس مثل هذه القصة المضحكة وانه كان يعرفها من قبل وانه ربما طلب من ابي العنبس ان يستمع اليها او الى قصص غيرها مشابهة لها في مجالس مختلفة أي ان ابي العنبس كان يضحك الخليفة ويسري عنه بمثل هذه القصة.

وليس من المستبعد اذن ان تكون القصة له كما انها من المحتمل ان تكون لشاعر غيره ونسبت اليه لما عرف عنه انه كان يضحك المتوكل ويطربه على نحو ما اشرنا. ولكن من المستبعد تماما ان تكون لبشار.

وقد ذهب فريق من المستشرقين[٣] الى ان واضع هذه القصة كان يهدف الى السخرية والتهكم من المحبين الذين كانوا يبالغون في حبهم مبالغة تسليم عقولهم وارادتهم وافئدتهم فيبدو عليهم البؤس والشقاء والضياع فيثيرون عطف الناس لما يبدو عليهم من اكتواء بنار الحب ولوعة الفراق والم البعاد.

قالوا وقد جعل واضع القصة الحمار بطلاً لقصته سخرية من هؤلاء المحبين العاشقين المتيمين المستغرقين في غرامهم على هذا النحو ويرى هؤلاء الباحثون ان هذا الحب المبالغ فيه اثر من آثار اليونان فقد حاكى العرب اليونان في حبهم وهيامهم فظهر فيهم شعراء كابي العنبس يسخرون من المحبين المتيمين في مثل هذه القصة.

ولست اتفق مع هذا الراي وارى فيه نوعاً من المبالغة وتحميل معنى القصة اكثر مما يستحق فالقصة ابسط في معناها وغايتها من هذا التخريج الذي اراده لها هؤلاء الباحثون وقد اشار المسعودي الى ان القصة قد رواها ابو العنبس للخليفة في مجلس انس وطرب ليضحكه ويطربه أي انه كان يهدف من وراءها تسلية الخليفة واطرابه لنيل عطاياه وهباته وهذا في حد ذاته مقصد يجعل الشعراء يبدعون مثل هذه القصص ليقصوها على الخلفاء والامراء لنيل العطايا والجوائز والهبات وهي من نتاج الخيال ولاتهدف لأبعد من ذلك.

ومن جهة اخرى فاننا لو سلمنا جدلاً بان هذه القصة كانت تهدف الى السخرية من المحبين المبالغين في عشقهم فاننا نرفض تماماً ان يكون هذا العشق المبالغ فيه اثراً يونانياً فليس هناك مايدعو العرب ان يقلدوا اليونان في حبهم وهيامهم وعشقهم وغرامهم وعندهم صوراً متنوعة للعشق والغرام والهيام تصل درجة اكثر من المبالغة ونرى فيه المحبين قد سلبوا عقولهم والبابهم وارادتهم وافئدتهم واثاروا عطف الناس عليهم. والامثلة على هذا في ادبنا العربي اكثر من ان تحصى ويكفي ان نشير هنا الى المجنون وكثير وجميل وغيرهم:

واقدم فيما يلي قصة فكاهية اخرى من عمل الخيال تشتمل على محاورة بين احد الاعراب والضبع التي اكلت شاته وقد رواها الجاحظ عن ابي زياد الكلابي.

يقول الجاحظ[٣]: قال ابو زياد الكلابي اكلت الضبع شاة رجل من الاعراب فجعل يخاطبها ويقول:

ما انا ياجعار[٣٨] من خطابك على دق العضل من انيابك
على حذا جحرك لا اهابك

ثم قال الاعرابي:

ما صنعت شاتي التي اكلت ملأت منها البطن ثم جلت
وخنتني وبئس ما فعلت

قالت له لازلت تلقى الهمّا وأرسل الله عليك الحمّى
لقد رأيت رجلاً معتما[٣٩]

قال لها: كذبت ياخباث قد طال ما امسيت في اكتراث
اكلت شاة صبية غراث[٤٠]

قالت له والقول ذو شجون   اسهبت في قولك كالمجنون
اما ورب المرسل الامين   لافجعن بعترك[1] السمين
وامه وجحشه القربي   حتى تكون عقلة العيون
قال لها ويحك احذريني   واجتهدي الجهد واعيديني
وبالاماني فعلليني

لاقطعن ملتقى الوتين   منك واشفي الهم من دفيني
فصدقيني او فكذبيني

او اتركي حقي وما يليني   اذن فتلت عندها يميني
تعرفي ذلك باليقين

قالت ابا للقتل لنا تهدد   وانت شيخ عشر مفند
قولك بالجبن عليك يشهد   منك وانت كالذي قد اعهد
قال لها فابشري وابشري   اذا تجردت لشاتي فاصبري
انت زعمت قد امنت منكري   احلف بالله العلي الاكبر
بمين ذي شريسة لم يكفر   لاغصبن منك جنبي المنحر
بسرمية من بارع مذكر   او تتركين احمري وبقري
فاقبلت للقدر المقدر   فاصبحت في الشرك المزخر
مكبوبة لوجهها والمنخر   والشيخ قد مال بغرب مجهر
ثم اشتوى من احمر واصفر   منها ومقور وما لم يقدر

وهذه القصة كسابقتها من القصص الفكاهية التي تروى للتسلية وقتل الوقت والسمر والترفيه وارى انها وضعت لهذا الغرض وانها كانت وسيلة للاكتساب المادي كسابقتها.

(ب) حكايات تعليمية تهدف الى تلقين بعض الدروس النافعة

من خلال المحاورات بين الانسان والحيوان ومن خلال هذه المحاورات تقدم القصة حكما وعبرا وترمي الى التهكم من بعض السلوك الاجتماعي السيء والسخرية من بعض الصفات الانسانية القبيحة. واقدم فيما ياتي انموذجين لهذا النوع من الحكايات ورد في العقد الفريد تحت عنوان (مثل في الرياء)[“]

اما القصة الاولى فتقول (نصب رجل من بني اسرائيل فخا فجاءت عصفورة فنزلت عليه فقالت مالي اراك منحنيا؟ قال لكثرة صلاتي انحنيت. قالت فمالي اراك بادية عظامك. قال لكثرة صيامي بدت عظامي. قالت فما لي ارى هذا الصوف عليك. قال لزهدي في الدنيا لبست الصوف. قالت فما هذه العصا التي عندك؟ قال اتوكا عليها واقضي حوائجي. قالت فما هذه الحبة في يدك؟ قال قربان ان مر بي مسكين ناولته اياها قالت: فاني مسكينة. قال فخذيها فدنت فقبضت على الحبة فاذا الفخ في عنقها فجعلت تقول (قعي قعي) تفسيره. لاغرني ناسك مراء بعدك ابداً).

واما الثانية فتقول ان رجلاً من بني اسرائيل صاد قبرة فقالت ماتريد ان تصنع بي؟ قال اذبحك فآكلك. قالت والله ماتشفي من قرم ولا اغني من جوع . ولكني اعلمك ثلاث خصال هي خير لك من اكلي. اما الواحدة فاعلمك اياها وانا في يدك والثانية اذا صرت على هذه الشجرة والثالثة اذا صرت على هذا الجبل . فقال هات الاولى. قالت لاتتلهفن على مافاتك فخلى عنها فلما صارت فوق الشجرة قال هات الثانية قالت لاتصدقن بما لايكون انه يكون ثم طارت فصارت على الجبل فقالت ياشقي لو ذبحتني لاخرجت من حوصلتي درة فيها زنة عشرين مثقالاً ، فعض على شفتيه وتلهف ثم قال هات الثالثة قالت له انت قد نسيت الاثنتين فكيف اعلمك الثالثة. الم اقل لك لا تتلهفن على مافاتك فقد تلهفت على إذ فتك وقلت لك لاتصدقن بما لايكون انه يكون فصدقت انا وعظمي وريشي لا ازن عشرين مثقالاً فكيف يكون في حوصلتي مايزنها).

وتتضمن القصتان حكما ومواعظ ومبادىء سلوكية وتسخران من بعض السلوك الاجتماعي وتتهكمان على بعض الصفات الانسانية.

ففي القصة الاولى نجد تهكما عنيفاً وسخرية لاذعة من هذا الصنف من الناس الذين يتخذون من التظاهر بالتقوى والورع والتدين ستارا يخفون وراءه اغراضهم الخبيثة الوضيعة وهي تكشف النقاب عن هؤلاء المرائين الذين يتخذون من التظاهر بالتدين وسيلة لخداع الاخرين. وتبرز القصة المقدرة العجيبة لهؤلاء المخادعين على اتقان خططهم لايقاع ضحاياهم في حبائل مكرهم حتى يغدروا بهم وينالوا منهم ماربهم

اما القبرة فهي رمز لتلك الفئة التي تتسم بالغفلة والسذاجة فهي تخدع بسهولة وبسذاجة عجيبة وهي كيمامة ابن المقفع التي اوردنا قصتها مع الثعلب ومالك الحزين فكلاهما ينتمي الى فئة واحدة هي فئة الضعفاء السلبيين عديمي الحيلة.

ونجد في القصة الثانية دعوة الى التربص وعدم التهور والاندفاع كما نجد دعوة الى اعمال الحيلة للخروج من المازق او الورطة ومصانعة العدو لاتقاء كيده وغدره. وقد استطاعت القبرة بحسن الحيلة واعمال الفكر ان تتخلص من قبضة الصياد وتظفر بحريتها. وقد اورد ابن عبدربه القصتين في كتابه العقد الفريد تحت عنوان (مثل في الرياء).

واري ان هذا العنوان غير موفق وغير صالح لان يطلق على موضوع القصتين معاً اذ ان القصة الثانية لاتتضمن معنى الرياء اطلاقاً بل هي تدور حول عاقبة الطمع وما يؤدي اليه من نتائج وخيمة وخسائر فادحة وهي تدور حول المعنى الذي يتضمنه المثل الشعبي المصري (الطمع يقل ماجمع) بل ان الطمع في القصة قد اطاح بكل ما جمع ولم يبق منه ولم يذر كما تدور القصة حول معنى يتكرر كثيراً في الفلكلور العالمي وهو التفريط في شيء متحقق ظفر به فعلاً وتركه طمعاً في الحصول على شيء آخر لم يتحقق ولم يوجد بعد وتكون النتيجة في النهاية ضياع الامرين معاً وعدم الظفر باي منهما. وهذا المعنى يشير اليه المثل المصري الشعبي (عصفور في اليد خير من عشرة على الشجر).

وليت ابن عبد ربه وضع هذه القصة تحت عنوان مستقل خاص بها وليكن هذا العنوان (مثل في الطمع) او (مثل في عاقبة الطمع) فاذا كان لابد من وضع القصتين معاً تحت عنون واحد فقط فلايكون هذا العنوان الذي وضعه لهما ابن عبدربه وهو مثل في الرياء وليكن مثلاً (مثل في الخداع) او (مثل في الاحتيال) لان القصتين تتناولان هذا المعنى في الواقع. ففي القصة الاولى خدع الصياد العصفورة حتى نزلت على الفخ وفي الثانية خدعت القبرة الصياد واحتالت عليه حتى خلى سبيلها فافلتت من قبضته وظفرت بحريتها.

ونجد في بعض الحكايات المحاورات تقوم بين حيوان وحيوان لابين حيوان وانسان واقدم فيما يلي انموذجاً من هذا النوع وهو قصة البازي والديك وقد رواها الجاحظ عن خلاد بن يزيد الارقط فقال[13] بينما ابو ايوب المورياني جالس في امره ونهيه اذ اتاه رسول ابي جعفر فامتقع لونه وطارت عصافير راسه واذن بيوم باسه وذعر ذعراً نفض حبوته واستطار فؤاده ثم عاد طلق الوجه فتعجبنا من حاله وقلنا له انك لطيف الخاصة قريب المنزلة فلما ذهب بك الذعر واستفزك الوجل فقال ساضرب لكم مثلاً من امثال الناس .زعموا ان البازي قال يوماً للديك ما في الارض شيء اقل وفاء منك قال وكيف قال اخذك اهلك بيضة فحضنوك ثم خرجت على ايديهم فاطعموك على اكفهم (ونشات بينهم حتى اذا كبرت صرت لايدنو منك احد الا طرت ها هنا وها هنا وصحت واخذت انا من الجبال مسناً فعلموني وآلفوني ثم يخلى عني فآخذ صيدي في الهواء فاجيء به الى صاحبي. فقال له الديك: انك لو رايت من البزاة في سفافيدهم مثل مارايت من الديوك لكنت انفر مني ولكنكم انتم لو علمتم ما اعلم لم تتعجبوا من خوفي مع ما ترون من تمكن حالي.

فابو ايوب المورياني يرمز بالديك الى حاله فقد امتقع لونه وذعر ذعراً عظيماً عندما جاءه الرسول يطلب منه ان يذهب الى الخليفة ابي جعفر المنصور مع ما كان يتمتع به المورياني هذا من مكانة رفيعة ومنزلة عالية لدى الخليفة وان دل هذا على شيء فانما يدل على احساس الرجل ان تلك المنزلة الرفيعة والمكانة القريبة من الخليفة هي في الواقع سلاح ذو حدين فهي وان كانت تمنح صاحبها سلطة وجاهاً وعزاً وسلطاناً فانها ربما اطاحت به في غمضة عين اذا ما سخط عليه الخليفة فبطش به وما اشد بطش الحكام وتنكيلهم بمن يغضبون عليه وخاصة اذا كان الحاكم قوي الشكيمة شديداً عنيفاً على نحو ما عرف عن الخليفة ابي جعفر المنصور وقد حدث فعلاً ان نقم الخليفة المنصور على هذا الرجل فنكل به وقتله عام ١٥٤هـ.

وقد اراد المورياني ان يعبر لاخوانه عما يحف بهذه المكانة الرفيعة التي يتمتع بها من اهوال واخطار ولم يستطع ان يعبر لهم عن هذا باسلوب مباشر صريح فلجا الى تلك الصورة الرمزية التلميحية التي تتمثل في القصة المشار اليها هذه القصة التي تجري على لسان كل من الديك والبازي ليعبر بها عما لايستطيع ان يصرح به.

ولاشك ان كثرة مفرطة من الخرافات والمواعظ على لسان الحيوان قد وضعها اصحابها ليعبروا من خلالها عن آراء لا يستطيعون ان يعبروا عنها صراحة وخاصة الآراء التي تتصل بالسياسة والحكومة.

ويبدو ان الادب الرمزي مطلقاً قد اغرى كثيراً من النقاد والباحثين ان يسلكوا هذا الاتجاه في تفسيره فقد رايت مثل هذا الاتجاه في تفسير الامثال الفردية وانها تكثر في عصور الظلم والطغيان فقد جاء في الوسيط عنها انها تكثر[14] (في الايام التي يكثر فيها الجور والاستبداد). والتضييق على الهداة والمرشدين

فيضطرون اليها للوصول الى اغراضهم مع الامن على حياتهم على ما فيها من الترويح عن المخاطر ولطف المدخل وجمال الفكاهة المطوية في تضاعيفها النصيحة وذلك اعمل في النفس وادعى الى الاتعاظ والامثال مرآة تريك صور الامم وقد مضت وتقفك على اخلاقها وقد انقضت وهي ميزان يوزن به رقي الشعوب وانحطاطها وسعادتها وشقاءها وادبها ولغتها).

تناول احمد شوقي السياسة وحث المصريين على الثورة على المستعمر الغاشم للتحرر من ظلمه وطغيانه واستبداده في خرافاته الاثنتين والخمسين التي ضمنها الجزء الرابع من الشوقيات كما نجد في قصة امة الارانب وفيها يثير الشاعر حمية ربين ويلهب عواطفهم وحماسهم ليثوروا على المستعمر الغاشم الأثيم وهو يدعوهم الى الوحدة والوقوف صفاً واحداً في وجه الاستعمار ويحذرهم من مغبة التهاون في حقوقهم والتفريط في أي شبر من بلادهم كما يحذرهم من وخامة عاقبة الاستعانة ببلد اجنبي للتخلص من المستعمر بل عليهم ان يقاوموا الاستعمار بانفسهم لانهم اذا استعانوا ببلد آخر للتخلص من المستعمر فان هذا البلد ربما احتلهم من جديد بعد ان يتخلصوا من المستعمر الاول وكأنهم بذلك قد انتقلوا من مستعمر الى مستعمر.

وفي نهاية القصة يمني الشعب المصري الظفر بالحرية والاستقلال اذا ما تعاونوا في التصدي للمستعمر والوقوف في وجهه. كل هذا يقدمه احمد شوقي في صورة رمزية تلميحية في قصته امة الارانب وفيها يرمز بالارانب الى المصريين وبالفيل الى المستعمر البغيض. يقول احمد شوقي[٤٦] :

يحكون ان امة الارانب   قد اخذت من الثرى بجانب
وابتهجت بالوطن الكريم   وموئل العيال والحريم
فاختاره الفيل له طريقاً   ممزقاً اصحابنا تمزيقاً
وكان فيهم ارنب لبيب   اذهب جل صوفه التجريب
نادى بهم يامعشر الارانب   من عالم وشاعر وكاتب
اتحدوا ضد العدو الجافي   فالاتحاد قوة الضعاف
فاقبلوا مستصوبين رايه   وعقدوا للاجتماع راية
وانتخبوا من بينهم ثلاثة   لا هرماً راعوا ولا حداثة
بل نظروا الى كمال العقل   واعتبروا في ذاك سن الفضل
فنهض الاول للخطاب   فقال ان الراي ذا الصواب
ان تترك الارض لذي الخرطوم   كي نستريح من اذى الغشوم
فصاحت الارانب الغوالي   هذا أضر من ابي الاهوال
ووثب الثاني فقال   اني اعهد في الثعلب شيخ الفن
فلندعه يمدنا بحكمته   ويأخذ اثنين جزاء خدمته
فقيل لا يا صاحب السمو   لا يدفع العدو بالعدو
فانتدب الثالث للكلام   فقال يا معاشر الاقوام
اجتمعوا فالاجتماع قوة   ثم احفروا على الطريق هوة
يهوى اليها الفيل في مروره   فنستريح الدهر من شروره
ثم يقول الجيل بعد الجيل   قد اكل الارنب عقل الفيل
فاستصوبوا مقاله واستحسنوا   وعملوا من فورهم فاحسنوا
وهلك الفيل الرفيع الشان   فامست الامة في امان
واقبلت لصاحب التدبير   ساعية بالتاج والسرير
فقال مهلاً يا بني الاوطان   ان محلي للمحل الثاني
فصاحب الصوت القوي الغالب   من قد دعى يا معشر الارانب

وما اجمل ان يطابق امير الشعراء احمد شوقي بين الرمز الحيواني وما يرمز اليه في القصة السابقة فالارانب رمز للمصريين بما يتصفون به من طيبة ووداعة ومسالمة.

وهذه الصفات تنطبق على الارانب في واقعها. والفيل رمز للقوة العاتية الباغية للمستعمر المستبد وهذه صفات تنطبق على الفيل في واقعه ايضاً.

والشاعر المصري احمد شوقي قد اقتبس قصته السابقة من قصتين اثنتين في كليلة ودمنة الاولى هي قصة الفيل والقنبرة. التي وردت في باب مقدمة الكتاب والثانية فهي قصة ملك الفيل والارانب التي وردت في باب البوم والغربان.

قصة الفيل والقنبرة:

وتروى ان قنبرة اتخذت ادحية وباضت فيها على طريق الفيل، وكان للفيل مشرب يتردد اليه فمر ذات يوم على عادته ليرد مورده فوطىء عش القنبرة وهشم بيضها وقتل فراخها فلما نظرت ماساءها ، علمت ان الذي نالها من الفيل لا من غيره ، فطارت فوقعت على رأسه باكية ثم قالت: ايها الملك لم هشمت بيضي وقتلت فراخي، وانا في جوارك؟ افعلت هذا استصغاراً منك لأمري واحتقاراً لشاني؟ قال: هو الذي حملني على ذلك. فتركته وانصرفت الى جماعة الطير، فشكت اليها مانالها من الفيل. فقلن لها وماعسى ان نبلغ منه ونحن طيور؟ فقالت للعقاقي والغربان: احب منكن ان تسرن معي اليه فتفقان عينيه فاني احتال له بعد ذلك بحيلة اخرى. فاجبنها الى ذلك. وذهبن الى الفيل، ولم يزلن

ينقرن عينيه حتى ذهبن بهما، وبقي لا يهتدي الى طريق مطعمه ومشربه الا ما يلقمه من موضعه. فلما علمت ذلك منه، جاءت الى غدير فيه ضفادع كثيرة، فشكت اليها مانالها من الفيل، قالت الضفادع: ماحيلتنا نحن في عظم الفيل؟ واين نبلغ منه؟ فقالت: احب منكن ان تصرن معي الى وهدة قريبة منه، فتنققن فيها، وتضججن، فانه اذا سمع اصواتكن لم يشك في الماء فيهوى فيها، فاجبنها الى ذلك، واجتمعن في الهاوية فسمع الفيل نقيق الضفادع وقد اجهده العطش فاقبل حتى وقع في الوهدة، فارتطم فيها وجاءت القنبرة ترفرف على راسه وقالت: ايها الطاغي المغتر بقوته المحتقر لأمري، كيف رأيت عظم حيلتي مع صغر جثتي عند عظم جثتك وصغر همتك.

قصة ملك الفيلة والارانب:

زعموا ان ارضاً من اراضي الفيلة تتابعت عليها السنون واجدبت، وقل ماؤها وغارت عيونها، وذوى نبتها، ويبس شجرها، فاصاب الفيلة عطش شديد، فشكون ذلك الى ملكهن، فارسل الملك رسله ورواده في طلب الماء، في كل ناحية، فرجع اليه بعض الرسل فاخبره: اني قد وجدت بمكان كذا عيناً يقال لها عين القمر، كثيرة الماء، فتوجه ملك الفيلة باصحابه الى تلك العين ليشرب منها هو وفيلته، وكانت العين في ارض للارانب، فوطئن الارانب في احجارهن، فاهلكن منهن كثيراً، فاجتمعت الارانب الى ملكها فقلن له: قد علمت ما اصابنا من الفيلة فقال: ليحضر منكن كل ذي راي رايه، فتقدمت ارنب من الارانب وكان الملك يعرفها بحسن الراي والادب، فقالت: ان راى الملك ان يبعثني الى الفيلة ويرسل معي اميناً، ليرى ويسمع ما اقول، ويرفعه الى الملك، فقال لها الملك انت امينة، ونرضى بقولك فانطلقي الى الفيلة، وبلغي عني ما تريدين، واعلمي ان الرسول برايه وعقله، ولينه وفضله، يخبر عن عقل المرسل، فعليك باللين والرفق، والحلم والتاني، فان الرسول هو الذي يلين الصدور اذا رفق، ويخشن الصدور اذا خرق. ثم ان الارنب انطلقت في ليلة قمراء، حتى انتهت الى الفيلة، وكرهت ان تدنو منهن، مخافة ان يطانها بارجلهن فيقتلنها وان كن غير متعمدات، ثم اشرفت على الجبل، ونادت ملك الفيلة وقالت له: ان القمر ارسلني اليك، والرسول غير ملوم فيما يبلغ، وان اغلظ في القول. قال ملك الفيلة: فما الرسالة؟ قالت: يقول لك: ان من عرف فضل قوته على الضعفاء فاغتر بذلك في شان الاقوياء، قياساً لهم على الضعفاء، كانت قوته وبالاً عليه. وانت قد عرفت فضل قوتك على الدواب، فغرك ذلك، فعمدت الى العين التي تسمى باسمي، فشربت منها وكدرتها، فارسلني اليك، فانذرك الا تعود الى مثل ذلك وانك ان فعلت اغشي بصرك واتلف نفسك وان كنت في شك من رسالتي، فهلم الى العين من ساعتك، فاني موافيك بها، فعجب ملك الفيلة من قول الارنب، فانطلق الى العين مع الرسول، فلما نظر اليها راى ضوء القمر فيها، فقالت له: خذ بخرطومك من الماء فاغسل به وجهك واسجد للقمر، فادخل الفيل خرطومه في الماء فتحرك فخيل للفيل ان القمر ارتعد. فقال: ماشأن القمر ارتعد؟ اتراه غضب من ادخالي الخرطوم في الماء؟ قالت الارنب: نعم. فسجد الفيل للقمر مرة اخرى، وتاب اليه مما صنع، وشرط الا يعود الى مثل ذلك هو ولا احد من فيلته.

وتلتقي القصص هذه في الظالم والمعتدي يستبد بالضعيف ويستهين به وبمشاعره وهذا الضعيف وان بدا مسالماً ومستكيناً فانه يدبر في نفسه امراً ويخطط للثورة والانتقام والثار وهو ينتصر في النهاية. ونرى في القصص ايضاً صورة للصراع الرهيب بين الخير والشر وانتصار الخير في النهاية وهذا الصراع عرفته البشرية منذ بدء الخليقة وستظل تعرفه الى ماشاء الله وحتى يرث الله الارض ومن عليها. كما نجد فيها موازنة بين القوة العضلية والجسمية والقوة العقلية والفكرية ينتهي بتفوق الثانية، وهكذا يستطيع كل من الارنب والقنبرة ان ينتصرا على الفيل رغم ضآلة جسميهما وضخامة جسم الفيل.

وتلخص هذه القصص مجموعة من المبادىء السلوكية تدعو الى الاتحاد والتعاون وتبرز حقيقة هامة هي ان الضعفاء لو اتحدوا فيما بينهم وتعاونوا لاستطاعوا ان يكونوا قوة هائلة وان يصدوا اي عدوان يستهدف النيل منهم كما تدعو الضعفاء الى اعمال الحيلة مادامو قد عجزوا عن صراع الاقوياء.

الهوامش

١ ـ علم الفلكلور ـ الكساندر هجرتي كراب ـ ترجمة رشدي صالح ص ١٢٢ط : دار الكاتب العربي.

٢ ـ السابق ص ١٢٢ . ٣ ـ السابق ص ١٢٢ .

٤ ـ لنظر صفحات ٥١٠ وما بعدها من مجلة ميركردا فرنس ١٩٠٢ بعنوان «حياة الحيوان والغايات الاخلاقية في خرافات لافونتين لريمي دجورنمونت.

٥ ـ علم الفلكلور: الكساندر هجرتي كراب. ترجمة رشدي صالح ص ١٢٣.

٦ ـ دائرة المعارف البريطانية ج٩ ص ٢٠ مادة .Fable

٧ ـ Fables de lafontaine. Ch Aubertin 19.

٨ ـ LaFentaine: Fables, edd. des Belles letters Preface, p. 12.

٩ ـ الادب المقارن. دكتور غنيمي هلال ـ ط دار نهضة مصر للطبع والنشر ص ١٧٨ .

١٠ ـ الاسطورة: دكتور مجدي محمد شمس الدين. مجلة آفاق عربية. ايلول سبتمبر سنة ١٩٨٧ ص ٦٤.

١١ ـ الحكاية الشعبية. دكتور عبدالحميد يونس ، سلسلة المكتبة الثقافية العدد ٢٠٠ ١٥/يونيو/١٩٦٨ .

١٢ ـ الحكاية الخرافية ـ تاليف فريد رش فون ديرلاين. ترجمة دكتورة نبيلة ابراهيم راجعه دكتور عزالدين اسماعيل ـ سلسلة الالف كتاب رقم ٥٦١ ـ القاهرة.

١٣ ـ علم الفلكلور: الكساندر هجرتي كراب. ترجمة رشدي صالح ص ١٢٠.

١٤ ـ قصص الحيوان ـ دكتور عبدالرازق حميدة ص ٢٢.

١٥ ـ البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي ـ ص ٢٤٤ لجنة التاليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٣ الطبعة الاولى تحقيق احمد امين والسيد احمد صقر.

١٦ ـ مجمع الامثال. الميداني. الجزء الثاني ـ طالسنة المحمدية ص ٢٤٠ المثل رقم ٣٦٥٥ .

١٧ ـ اللسان ـ مثنى لصب بكسر اللام وسكون الصاد وهو الشعب الصغير في الجبل.

١٨ ـ اختلف الباحثون في شان ترجمة هذا الكتاب ارجع الى الفصل الثاني من كتابنا كليلة ودمنة بين الاصول القديمة والمحاكاة الشرقية ط دار الفكر العربي سنة ١٩٨٦ ص ٨١.

١٩ ـ الاسفار الخمسة او البنجاتنترا . دكتور عبدالحميد يونس ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ ص ٩ .

٢٠ ـ من اسرة فرنسية ارستقراطية وقد اراد ان يدرس الدين في اول الامر ولكنه عدل عنه الى دراسة القانون ثم بدا الكتابة بعد الثلاثين وبدا كتابة الخرافات بعد ذلك.

٢١ ـ لافونتين في الادب العربي الحديث ـ دكتور مجدي محمد شمس الدين ـ مجلة آفاق عربية ـ ديسمبر كانون الاول سنة ١٩٨٥ ص ٥٢

٢٢ ـ الادب المقارن ـ دكتور طه ندا ط دار المعارف سنة ١٩٨٠ ص ١٥٣.

٢٣ ـ لافونتين الكتاب الخامس ص ٧٦ نظم الاب نقولا ابو هنا المخلص ـ صيدا سنة ١٩٣٤ .

٢٤ ـ فيلسوف ناقد ومؤرخ فرنسي ١٨٢٨ ـ ١٨٩٣ قصص الحيوان في الادب العربي دكتور عبدالرازق حميدة ص ٢٠١ .

٢٥ ـ لافونتين في الادب العربي الحديث ـ دكتور مجدي محمد شمس الدين ـ مجلة المناهل المغربية عدد ابريل ومايو ويونيو ١٩٨٧ ص ٢٧٥.

٢٦ ـ الاسفار الخمسة او البنجاتنترا ترجمة دكتور عبدالحميد يونس ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ١٨١ .

٢٧ ـ لافونتين في الادب العربي الحديث ـ مجلة آفاق عربية ديسمبر كانون الاول ١٩٨٥. دكتور مجدي محمد شمس الدين.

٢٨ ـ العيون اليواقظ في الامثال والمواعظ للشاعر محمد عثمان جلال تحقيق: عامر محمد بحيرى ـ ط الهيئة العامة للكتاب ص ٨٣ ـ ٨٤ حكاية رقم ٣٧ .

٢٩ ـ العيون اليواقظ في الامثال والمواعظ للشاعر محمد عثمان جلال ص ١٥٦ حكاية رقم ٨٩ .

٣٠ ـ السابق ص ٨٦ حكاية ٣٩ . ٣١ ـ السابق حكاية رقم ٣٩ .

٣٢ ـ The Book of judges— Vol. 2 p. 118.

٣٣ ـ العهد القديم: كتاب القضاة ـ اصحاح رقم ٩ آيات ١٥/٧ ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦ .

٣٤ ـ كتاب الاغاني : تاليف ابي الفرج الاصفهاني، ج ٣ ، الناشر دار الثقافة ببيروت سنة ١٩٥٥ ، ص ٢٢٦

٣٥ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر: ج٢ ـ ط سلسلة كتاب التحرير ١٩٧٠ ص ٣٩٥ .

٣٦ ـ مختار الاغاني في الاخبار والتهاني ـ اختيار ابن منظور، محمد بن مكرم، تحقيق عبدالستار احمد فراج، ج ٢ ـ ط المؤسسة المصرية العامة للتاليف والانباء والنشر ـ الدار المصرية للتاليف والترجمة ص ٣٦ ـ ٣٧ .

٣٧ ـ Von Crunboun Medieval islam p. 312—313.

٣٨ ـ الحيوان ـ الجاحظ ، ط مكتبة الفلاب وشركة الكتاب اللبناني ـ العازارية ـ ج٦ ص ٥٥٤.

٣٩ ـ جعار روام جعار وام جعور «الضبع».

٤٠ ـ العضل «جمع اعضل وعضلاء وهي المعوجة.

٤١ ـ المعتم «المكتمل، ولعلها تعتذر عن اكلها لحشته بانه رجل عجوز لاحاجة في الادخار.

٤٢ ـ غرات «جياع». ٤٣ ـ العتر: شاة او خروف او جمل.

٤٤ ـ العقد الفريد ـ ابي عمر احمد بن محمد بن عبدربه الاندلسي ـ ط دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ص ٧٦.

٤٥ ـ الحيوان ـ الجاحظ ج٣ ، حققه وقدم له فوزي عطوي، مكتبة الفلاب وشركة الكتاب اللبناني ـ اللعازاريه ـ بيروت ص ٣٩٠ .

٤٦ ـ الوسيط ـ الادب العربي وتاريخه ـ احمد الاسكندري ـ مصطفى عناني.

مقامات ابي محمد الحريري

العالم العربي الذي وضع اسلوباً مميزاً
وقدم لوحات اجتماعية تمثيلية باقية الى اليوم

الرجل والاديب: ٤٤٦ - ٥١٦هـ/ ١٠٥٤ - ١١٢٢م

في التعريف بصاحب «المقامات الحريرية»، يتفق الباحثون من القدماء والمحدثين، على ان الرجل هو القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، ابو محمد الحريري البصري. من مواليد بليدة فوق البصرة تعرف بالمشان. اما وفاته فقد كانت بالبصرة نفسها. انتسب الى ربيعة، كما كانت له نسبة اكثر شهرة الى عمل الحرير او بيعه. ويقال ان والده كان من اثرياء اصحاب النخيل في المشان. درس في البصرة وتسلم القاسم فيها منصب «صاحب الخبر» في ديوان الخلافة، كما يذكر الطبري في تاريخه، وظلّ هذا المنصب لاولاده حتى عهد عماد الدين الاصفهاني، وكان بيته كما ذكر المؤرخون في حي «بني الحرام» في مدينة البصرة، على ان عمله كان في بلدة المشان.

كان واحداً من ائمة عصره في علوم اللغة وآدابها، وقد بلغ النثر الفني ذروته في مقاماته التي تتصل بمقامات الهمذاني. وقيل انه كان دميم الصورة غزير العلم. ومن مؤلفاته بالاضافة الى المقامات، «درة الغواص في اوهام الخواص» و«ملحة الاعراب» و«صدور زمان الفتور وفتور زمان الصدور» في التاريخ، و«توشيح البيان» الذي نقل عنه الغزولي. الى جانب ديوان في الشعر وديوان في الرسائل.

وتعتبر مقامات ابي محمد الحريري اشهر كتبه على الاطلاق، وهي مجموعة من خمسين مقامة اسرف فيها مؤلفها في التأنق اللفظي والبديعي، والتزيّد في تقصّي الفوائد اللغوية والادبية وامثال العرب وحكمها.. وقد روى فيها مشاهدات اديب متجول هو ابو زيد السروجي، غير انه كما يقول بروكلمن، «ماكان ليهتم في مقاماته تلك، بان يصور هذا الاديب الذي ابتدعه خياله تصويراً حياً ما امكن، وان يصف بيئته وصفاً يبرزها ويقربها من القارىء، بقدر ما كان يهتم بتزيين اخباره بكل ما يمكن من الدقائق الاعرابيّة والمعجمية.

اما مرجليوث فيقول بان الحريري كان يقص بلسان الحارث بن همام في المقامات، مغامرات رجل يدعى ابازيد السروجي، ويروى خبر المؤلف ابن الدبيثي، ان ابا زيد هذا لم يكن شخصية خيالية، بل هو شخص حقيقي يدعى المطهر بن سلام الذي اهدى اليه الحريري اشعاره. غير ان مرجليوث ينفي ذلك، ويعتبر ان هذا القول من نسج الخيال، شانه في ذلك شان الابطال الذين ورد ذكرهم في قصص المؤلف.

بدا الحريري بتاليف مقاماته سنة ٤٩٥هـ/١١٠١م ويقال انه اكملها بعد هذا التاريخ، كما يذكر هبةالله بن سعيد بن التلميذ، وهو صديق الحريري واحد الذين كاتبوه. والذي يؤكد لنا تاريخ البدء بكتابة المقامات الذي يعود الى عام ٤٩٥هـ، هو انها تتحدث عن استيلاء الفرنجة على مدينة «سروج» عام ٤٩٠هـ. وقد باشر المؤلف بتاليف قصص هذه المقامات بناء على رغبة الوزير شرف الدين ابي نصر بن محمد بن خالد بن محمد القاشاني وذكر ابن خلكان في وفياته، انه رأى نسخة من المقامات بخط الحريري وقد كتب عليها انه صنّفها للوزير جمال الدين عميد الدولة ابي علي الحسن بن ابي العزّ علي بن صدقة المتوفى سنة ٥٢١هـ/١١٢٧م وقد كان وزيراً للخليفة المسترشدبالله. غير ان الشائع الارجح انه الفها للوزير شرف الدين.

عرف عن ابي محمد، القاسم بن علي الحريري ان منصب «صاحب الخبر»

التابع لديوان الخلافة، والذي تسلّمه في البصرة ، كان يفرض عليه ان يتردّد على بغداد، عاصمة الخلافة آنذاك، كما كان يفرض عليه الاتصال بكثير من اعيان قصبة الخلافة. وذكر المؤرخون ايضاً انه قصد بلاد الحجاز في الموسم مؤدّياً فريضة الحج. ويبدو انه كان لهذا العالم الكبير، رحلاته الاخرى الى نواح واصقاع عربية واسلامية اخرى، غير انّها لم تدوّن جميعها، مما فوّت على الباحثين المحدثين ، فرصة الوقوف على جميع البلدان التي زارها او مرّ بها، مع ما لهذا الامر من اهميّة بالغة في محاولة الاستقراء التاريخي والاجتماعي، وحتى الجغرافي، في اثناء تداول مادة المقامات او غيرها من مؤلفات اديبنا بالبحث والدراسة.

مؤلفاته:

سنتوقف ولو لماماً عند اهم الآثار التي تركها لنا مؤلف المقامات الحريرية «وصاحب الخبر» في ديوان الخلافة بالبصرة، ابو محمد القاسم بن علي الحريري :

١ ـ كتاب درة الغوّاص في اوهام الخواص :

وقد بيّن فيها المؤلف اخطاء المتعلمين والكتّاب اللغوية، فيما يستعملونه من الالفاظ بغير معناه او غير موضعه. وهناك نسخ من هذا الكتاب موجودة في برلين ٦٥٠٣ ـ ٥٠٤، وميونيخ ٦٨٩، وليدن ٦٩، وآياصوفيا ٣٨٦٦ والاسكندرية «لغة و٦٧ فنون رقم»، ودمشق عمومية ٨٦، ١٢، والموصل ١٦١، ١٧٩، ٢١١، ٦٠، ٢. وقد اشار احد الباحثين الى ان هذا الكتاب ، كان قد اكمل سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٤م مما يرجح ان المؤلف، لم يبدأ بكتابة وتدوين مقاماته عام ٤٩٥هـ/١١٠١م الّا بعد ان فرغ من كتابة «درّة الغواص». وقد طبعت هذه الدّرة لاول مرة في ليبسك سنة ١٨٧١م، ثم توالت طباعتها في مصر عام ١٢٧٣هـ وفي الاستانة عام ١٢٩٩هـ مذيلة بشرح شهاب الدين الخفاجي المصري.

٢ ـ ملحة الاعراب :

وهي ارجوزة تعليمية للنحو، مع شرح له، ومطلعها:

اقول من بعد افتتاح القول

بحمد ذي الطول شديد الحول

وقد وجدت مخطوطتها في برلين ٦٥٠٧ ـ ٦٥٠٩، مكتبة جمعية المستشرقين الالمان ١٦٧، وجامعة برسلاو ٢١٣، وليدن ١٥٨ وليبزج ٤١٣ وباريس ٥٣٢٩ والموصل ٨٢، والقاهرة ٢/١٣٦، ١٦٤.

وقد شرحها محمد بن محمد الحضرمي، وطبعت مع هذا الشرح بمصر عام ١٣٠٦هـ وتصدى غير الحضرمي لشرح هذه الارجوزة، كما نقلها الى الفرنسية الموسيو ينتو سنة ١٩٠٤م بعد ان كانت قد طبعت في باريس عام ١٨٨٥م مع منتخبات شعرية.

٣ ـ الرسالة السينيّة والرسالة الشينيّة:

ويظهر ان المؤلف التزم فيها، ان يكون اول كل كلمة في الرسالة السينية، سيناً، وان يكون اول كل كلمة في الرسالة الشينية، شيناً. وقد نقل لنا مسيو دي سلمي صورة ماوجد بالنسخ التي نقلت منها هاتان الرسالتان، حيث كتب عليهما: «هذا من انشاء الشيخ الامام ابي محمد القاسم بن علي الحريري رحمه الله، كتب احداهما وهي السينيّة، على لسان الامير امين الملك ابي الحسن بن قطير المدايني، وكان يتولى ديوان الاستيفاء بالبصرة الى الامير الاجل الاسفهسلار النفيس معاتباً له على اختصاصه بالدعوة للامير الحسام، وقد كان نزل على الحسام في داره بالبصرة، في المحلّة المعروفة «بني الحرام»وهي محلة الشيخ الحريري.وكان امين الملك جاره وصديق ابن يقراب النفيس. فلم يدعه، فكتب اليه يمازحه على لسانه. والثانية وهي الشينية الى الشيخ شمس الشعراء طلحة بن احمد بن طلحة النعماني رحمه الله «وقد بدا الرسالة السينية بقوله: «باسم السميع القدوس استفتح* وباسعاده استنجح* سيرة سيّدنا... السيد النفيس سيد الرؤساء سيف السلاطين حرست نفسه* واستنارت شمسه...الخ».

اما الرسالة الشينية التي كتبها لأحد اصدقائه يمدحه بها، فقد بداها بقوله: «بارشاد المنشي* انشي* شغفي بالشيخ شمس الشعراء ريش معاشه* وفشا رياشه*.. وهاتان الرسالتان موجودتان في برلين ٨٦١٠ وليدن ٤٢٤، ٤٢٥. وقد طبعتا والحقتا بطبعة القاهرة .

٤ ـ رسالة في «الفرق بين الضاد والظاء»:

مرتبة على حروف الهجاء، وهي موجودة في برلين.

٥ ـ قصيدة مؤلفة من ثمانية عشر بيتاً ذكرها بروكلمن، وقال ان المؤلف وضعها على بحر الخفيف في الفرق بين الضاد والظاء وذكر انها موجودة في برلين ٦٧٩.

٦ ـ بعض القصائد: برلين ٧٦٧٤.

٧ ـ المقامات: اشهر كتابات الحريري على الاطلاق. وهي مؤلفة من خمسين مقامة. حذا فيها المؤلف حذو بديع الزمان

الهمذاني في مقاماته، الذي كان له فضل السبق في ابتكار هذا الفن، وان كان للحصري راي آخر حيث يرى ان الهمذاني عارض بمقاماته «كتاب الاربعين حديثاً» لابي بكر محمد بن الحسن بن دريد الازدي.

بدا الحريري في تاليف مقاماته عام ٤٩٥هـ/١١٠١م. ويقال انه اكملها حوالي عام ٥٠٤هـ/١١١٠م، غير ان كثيراً من الباحثين رجّحوا ان يكون قد اكملها بعد هذا التاريخ. وقبل الحديث عمّا امتاز به أدب هذه المقامات لدى الحريري لابدّ من الاشارة الى واحدة من المخطوطات الكثيرة للكتاب، وقد كتبت سنة ٥١٣هـ وعليها اجازة المؤلف بخطه، وهي موجودة اليوم في مكتبة خالص افندي (بلارقم). وقد اشار بروكلمن الى وجود نسخة اخرى بخط حفيده محمد بن محمد، كتبها سنة ٥٥٧هـ/١١٦٢م في المتحف البريطاني ثان ١٠٠٦. ونسخة ثالثة يقال ان ابنه قابلها في مكتبة سباط ٢٦٥.

وقد نشرت هذه المقامات لاول مرة عام ١٢٦٦ حيث صدرت على مطابع بولاق كما وان المستشرق الفرنسي البارون سلفستر دي سلسي، كان قد عمل على نشر الاصل العربي عام ١٨٢٢م في باريس، مذيلاً النص بشروح فرنسية. ونشرت هذه المقامات ايضاً على يد رينو سنة ١٨٤٧ وعلى يد ستاينجاس في لندن عام ١٨٩٦ مع شروح انكليزية.. ثم توالت طباعتها مراراً في كل من القاهرة وبيروت وتبريز وكلكتا. على اننا نجد نسخاً خطيّة في اكثر المكتبات الكبرى في اوروبا، ومنها نسخة في المتحف البريطاني مزينة بالرسوم، ومؤرخة سنة ٦٥٤هـ، وفيها احدى وثمانون صورة ملونة. وفي الصورة الثانية يبرز رسم ابي زيد السروجي وابنه بين يدي قاضي معرّة النعمان. امّا الرجل الثاني الى يسار الرسم، فقد اراد به الفنان، شخصية الحارث بن همام راوية المؤلف، الذي كان يتحدث بلسانه، وينقل مشاهداته وانطباعاته نقلت الى معظم اللغات:

ونظراً للفنيّة البالغة والفرادة العظيمة التي اشتملت عليهما مقامات الحريري، فقد سارع كثيرون من المستشرقين الاجانب وغيرهم من ادباء الامم المجاورة للعربية الى ترجمتها ونقلها الى لغاتهم الام. نذكر مثلاً ترجمة «ثيودربريستين» الى الانكليزية والتي طبعت في لندن عام ١٨٥٠م. ثم ترجمة تشنري وستاينجاس الى اللغة نفسها، وقد استفاضا في الشروح ومهدا لها بمقدمة اضافية.

ولا ننسى ان مقامات الحريري، كانت قد ترجمت الى اللغة اللاتينية على يد شولتز وريسكه وطبعت في هبسبرغ سنة ١٨٣٢م في مجلدات ثلاث، كما ترجمت في عام ١٢٦٣هـ على يد محمد شمس الدين وطبعت هذه الترجمة في الهند، وترجمت الى التركية ايضاً، على يد احمد حمدي شرواني وطبعت في الاستانة عام ١٢٩٠هـ. كما نقل بعض هذه المقامات الى العبرية ونشر في المجلة الآسيوية، حتى انها نقلت الى بعض اللغات الاوروبية الحديثة كالالمانية مثلاً على يد روكرت.

شروح المقامات:

واذا كنا نريد ان نتحدث عن اهمية هذه المقامات الادبية واللغوية وما لاقته من عناية عند كبار ائمة العربية منذ ظهورها، فحرّي بنا ان نعود الى تلك الشروح التي عرفتها الى تلك المقامات والتوقف عندها، لأنها تدل دلالة واضحة، على مدى مابلغته مقامات الحريري في نفوس ابناء الضاد، شيوخاً ومؤدبين.

ويشير بروكلمن في كتابه تاريخ الادب العربي الى اكثر من ثمانية وعشرين مؤلفاً، وضعت كشروح لمقامات الحريري، وعلى مدى فترات زمنية متلاحقة وهي:

١ ـ شرح ابن ابي السعادات المتوفى عام ٥٨٤هـ/١١٨٨م.

٢ ـ وشرح ابن سلامة الانباري الديري: ٥٩٠هـ/١١٩٤م.

٣ ـ شرح محمد بن ظفر الصقلّي: ٥٦٥هـ/١١٦٩م.

٤ ـ الايضاح لابي الفتح نصير الدين بن عبدالسيد المطرزي: ٦١٠هـ/١٢١٣م.

٥ ـ شرح عبدالله بن الحسين العكبري: ٦١٦هـ/١٢١٩م.

٦ ـ شرح صدر الافاضل الطرائفي: ٦١٧هـ/١٢٢٠م.

٧ ـ شرح ابي العباس احمد بن عبد المؤمن القيسي الشريشي: ٦١٩هـ/١٢٢٢م. حيث ترك لنا شرحين:

ا ـ الشرح الكبير.

ب ـ الشرح المتوسط.

٨ ـ حاشية موفق الدين عبداللطيف البغدادي: ٦٢٩هـ/ ١٢١ م على ردود ابي محمد بن الخشاب ادي.

٩ ـ شرح عمر بن عبد البيضاوي: ٦٨٠هـ/١٢٨١م.

١٠ ـ شرح محمد بن ابي بكر بن عبدالقادر الرازي: ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م.

١١ ـ شرح مجهول رجح انه للتفتازاني المتوفى ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م.

١٢ ـ شرح نجم الدين ابي النجاء

عبدالغفار بن ابراهيم الزبيدي: ٩٠٠هـ/١٤٩٤م.

١٣ ـ شرح عبدالله بن محمد الطبلي: ٩٦٢هـ/١٥٥٥م. وصل فيه الى الثلث الاول للمقامة الرابعة والعشرين واكمله تلميذه ابو السعود بن علي سنة ٩٦٠هـ/١٥٥٣م.

١٤ ـ المقالات الجوهرية لخيرالدين المدني: (حوالي القرن الثاني عشر الهجري).

١٥ ـ شرح ابي راس محمد بن احمد بن عبدالقادر الناصري: ١٢٤٤هـ/١٨٢٨م.

١٦ ـ شرح ابي جعفر بن داوود البلجي.

١٧ ـ شرح ابي عبدالله محمد بن منصور بن حمامة المغراوي السجلماسي ذكره صاحب كشف الظنون، وهناك مخطوطة منه في الاسكوريال ثان ٤٩٦.

١٨ ـ شرح احمد بن مظفر الرازي المعروف بابي العباس القاضي.

١٩ ـ شرح لتاج الدين، وهو موجود في مكتبة السليمانية ٨٧٠.

٢٠ ـ شرح لعلي بن ابي القاسم بن احمد القزويني. وهو موجود في نور عثمانية ٤٠٦٩.

٢١ ـ المقالات الجوهرية على المقالات الحريرية لابي بكر الزمزمي الشافعي: ٩٩٣هـ/١٥٨٥م.

٢٢ ـ شرح لمظهر الدين الزبراوي وهو موجود في مكتبة القاهرة ثان: ٢٢٣/٣ وليدن ٤١٨ .

٢٣ ـ شرح محمد بن اسماعيل ابي المشتاق بن محمد وجيه الدين.

٢٤ ـ شرح لنجم الدين البصري.

٢٥ ـ شرح محمد بن اسماعيل المراد آبادي: ١٢٥٣هـ/١٨٣٧م.

٢٦ ـ وهناك شرحان مجهولان في بنكيبور ٩/٩٣٥ ـ ٩٣٦.

٢٧ ـ وشرح مجهول آخر بالعربية في بنكيبور: ٢٣/٩٥ رقم ٢٥٨٤.

وكانت هذه المقامات قد غدت من امهات التواليف في عهد ناظمها الحريري كما يقول مرجليوث في دائرة المعارف الاسلامية، غير انها احتفظت بشهرتها فيما بعد، بدليل هذه الكثرة الكاثرة من الشروح التي احاطت بها وهذه الحفاوة البالغة من ادباء امم العالم اجمع تقريباً، الذين عملوا على نقلها الى لغاتهم الام، كما مرّ معنا. ولا يضيرها في شيء تجريح شانئيها امثال ضياءالدين ابن الاثير ومحمد بن علي بن طباطبا صاحب كتاب «الفخري في تاريخ الآداب السلطانية والدول الاسلامية»، اذ هناك ايضاً من المغرمين العرب القدماء بادب المقامات عند الحريري الذين وصلوا في هيامهم بها الى حدّ المغالاة، كابن شميم الحلّي (ت:٦٠١هـ) الذي هو واحد من شرّاح المقامات القدماء، اذ نقل عنه ياقوت الحموي قوله: «انه انما خلقه الله ليظهر فضل الحريري العظيم، ذلك انه وان برّ عيون الادب العربي جميعاً، فانه يجد نفسه عاجزاً عن ان يسامي المقامات».

عناصر المقامات:

توقف كثير من الباحثين العرب والاجانب في عصرنا الحديث عند هذا النوع من الفنون الادبية الذي عرف بفن المقامة. وكانت لهم ملاحظاتهم المتانية ورؤاهم الواقعيّة، حيال ماتركه لنا الهمذاني والحريري من القدماء، والشيخان ناصيف اليازجي وابراهيم الاحدب من المحدثين، من ادب المقامات.

فهناك من الباحثين من يرى ان من اصول فن المقامات:

أ ـ الكلام على بطل واحد، وراو واحد، يظهران في كل مجموعة من المقامات.

ب ـ ادارة الكلام على البطل المشهور بالحيلة والدهاء في الحصول على المغانم، والتاثير في نفوس السامعين، ويمثّل خير تمثيل طبقة المكدّين في الحضارة العربية.

ج ـ ظهور الراوي الذي يجوز عليه الخداع في معظم الاحيان، ثم اكتشافه حقيقة البطل في النهاية.

د ـ التغلّب من قيود الزمان والمكان في المقامات، بحيث تتمّ في بلدان مختلفة يستحيل الانتقال اليها كلّها، وفي ازمنة متفاوتة تفصل بينها مئات السنين.

هـ ـ العناية القصوى بتنخّل المفردات، وصياغة العبارات، وتوخّي السجع، وتحلية النصوص بالشواهد الشعرية، والامثال، والحكم، حتى زعم بعضهم ان الغاية الاساسية من المقامة، هي اظهار التبحّر في العربية واسرارها.

واذا كانت المقامة نوعاً من القصص القصير، تعتمد على الخيال في تأليف حوادثها، بحيث ترمي الى غايات مختلفة، فقد اثر عن العرب منذ القديم، ولوعهم بالقصص والاحاديث والاسمار بالاضافة الى الخرافات والاساطير، اذ يصوّرون بها عاداتهم وطباعهم وغرائزهم من حيث يقصدون او لا يقصدون .

فانت تجد الناس في اي صقع من الاصقاع العربية، يسمرون في ليالي الصيف المقمرة او يتحلّقون حول المواقد في مواسم الشتاء، يقصون من الطرائف المليئة بالعذوبة وانواع الاخيلة والعناصر الواقعية، مايدلّ على ذكائهم وتوقّد مصورتهم المبدعة.

لعل تلك القصص الطليقة التي كانت تروى على المسامع في غير تحفظ، هي المصدر الاول الذي كان يثري بحق، فن المقامات. فقد اراد اصحاب هذا الفن، ان يدونوا به بعض الاوصاف عن طريق الحكايات الصغيرة، وان يذيعوا بعض النوادر والفكاهات، وان يسلطوا على بعض الجوانب التاريخية اضواء معتقدهم، بحيث يتمكنون من شرح بعض النظريات الفلسفية والادبية تماماً كما يتمكنون بالتالي، من وصف بعض الحوادث ذات الطابع العاطفي، التي تشقّ القلوب وتشوقها، وتهزّ النفوس وتهذّبها. وعبر المقامات، استطاع الاديب العربي ان يقدم الفكرة الادبية او الفلسفية التي تراوده، او الخطرة الوجدانية التي يجاذبها وتجاذبه، او اللمحة المميزة من لمحات الدعابة والمجون.

هكذا تمّ ابتكارها:

ولرّب سائل يسال عن اول منشيء لفن المقامات عند العرب. واجابة عن هذا السؤال لابدّ من اعادة قراءة ماكتبه الحريري نفسه حول هذه المسالة، اذ يقول مذكراً بان بديع الزمان الهمذاني هو منشيء هذا الفن وسباق غايات فيه:

«وبعد فانه قد جرى ببعض اندية الادب الذي ركدت في هذا العصر ريحه، وخبت مصابيحه، ذكر المقامات التي ابتدعها بديع الزمان، وعلّامة همذان، رحمه الله تعالى،.. ويتابع قائلاً: «فاشارة من اشارته حكم، وطاعته غنم، الى ان انشيء مقامات اتلو فيها تلو البديع، وان لم يدرك الظالع شاو الضليع».. ثم يقول: «هذا مع اعترافي بان البديع رحمه الله، سباق غايات، وصاحب آيات، وان المتصدّي بعده لانشاء مقامة، ولو اوتي بلاغة قدامة، لايغترف الاّ من فضالته، ولا يسري ذلك المسرى الاّ بدلالته»..

غير ان هناك من الباحثين المعاصرين امثال زكي مبارك من يقول، ان بديع الهمذاني ليس هو الذي ابتكر فن المقامات، وانّما كان قد سبقه الى ابتكاره ابن دريد الازدي (ت: ٣٢١هـ) وقد استند «مبارك» الى نص ابي اسحاق الحصري الذي اورده في كتابه الذائع: «زهر الاداب» حين عرض لكلام بديع الزمان الهمذاني، حيث قال: «ولما راى ابا بكر محمد بن الحسن دريد الازدي اغرب باربعين حديثاً، وذكر انه استنبطها من ينابيع صدره، واستنخبها من معادن فكره، وابداها للابصار والبصائر، واهداها للافكار والضمائر، في معارض عجمية، والفاظ حوشية، فجاء اكثر مما اظهر تنبو عن قبوله الطباع، ولا ترفع له حجبها الاسماع، وتوسع فيها، اذ صرف الفاظها ومعانيها، في وجوه مختلفة وضروب متصرفة، عارضها باربعماية مقامة في الكدية تذوب ظرفاً، وتقطر حسناً، لامناسبة بين المقامتين لفظاً ولا معنى»..

لعلّ كتاب «الامالي» لابي علي القالي يحوي قصصاً عديدة مروية عن ابن دريد. وقد تعقبها زكي مبارك مثل حديث «اللائي وصفن ازواجهن» وحديث «العاشق الجميل»، و«قصة خنافر الكاهن»، والرواد الذين ارسلتهم مذ حج لوصف بعض الاقطار العربية. ويستنتج مبارك من كل ذلك، ومن خلال ما استقصاه القالي من القصص العربية المسجوعة ايضاً، ان اهل القرن الثالث للهجرة، كانوا يعرفون نوعاً من المحاورات الادبية يسمى المقامات. ويذكر ان ابن قتيبة كان قد عقد فصلاً في كتابه عيون الاخبار سمّاه (مقامات الزهاد عند الخلفاء والملوك).. ثم يعطف على ذلك قوله، ان المقامات كانت قد انتقلت بعد ذلك الى كلام المعتفين الذين يتوسلون الى الاغنياء بكلام مسجوع، ثم ينتهي الى قوله الذي يؤكد فيه ان بديع الزمان حين انشا المقامات، كان يتمثل مقامات السائلين في المساجد والاسواق، ولذلك ـ يضيف مبارك ـ نجد راويته مشرداً في جميع الاحيان.

من هنا فان ابن دريد هو المبتكر لفن المقامات كما يرى هذا الباحث، غير ان عمل بديع الزمان في هذا الفن اقوى واظهر.. الى ان جاء الحريري فصيّر المقامات شريعة ادبية انتشرت في جميع الاصقاع العربية، وصارت مضرب المثل في الفصاحة والبيان، والى الحريري اذن يعود نبوغ هذا الفن الذي افتّن به جميع الكتاب فيما بعد، من عرب واعاجم.

تاثير المقامات العربية في اللغات الاخرى:

يذكر بروكلمن في دائرة المعارف الاسلامية، الى ان فن المقامات، كان قد انتقل بفضل بديع الزمان، الى اللغة الفارسية، ولعلّ من اشهر اصحاب المقامات في الادب الفارسي، القاضي حميد الدين ابو بكر البلخي (ت: ٥٩٩هـ)، وقد اشتملت مقاماته على مناظرات مختلفة بين الشباب والشيخوخة والطبيب والمنجم، كما وصف فيها الربيع

والخريف، والحب والجنون. وقد ضمنها مناقشات فقهية وصوفية، وصاغها كما تصاغ المقامات العربية .

ومثلما اثرت المقامات العربية باللغة الفارسية، كذلك كان الامر مع اللغة العبرية واللغة السريانية. فنقل اليهودي الرباني يهودا بن شلومر الحريزي، مقامات الحريري الى العبرية، ثم كان له ان ينشيء خمسين مقامة سمّاها (سفر تحكموني) اي كتاب الحكمة. وفي نصيبين نظم احد السريان خمسين قصيدة حاكت اسلوب الحريري، وقد تضمنت جملة من العظات والاخلاق وبدت من حيث الشكل مثقلة بالمحسنات الجمالية.

كلمة في مقامات الحريري:

ومقامات الحريري التي تعتبر اشهر تأليفه، هي خمسون مقامة، بداها سنة ٤٩٥هـ ، واتمّها في بضع سنين، مقلّداً فيها بديع الزمان الهمذاني. غير انه زاد على هذا الاخير في التانق اللفظي، وفي تكلّف انواع البديع، ثم اغرق في الموازنة والمقابلة وفي التضمين والاقتباس، الى جانب تعمّده ابراز مقدرته اللغوية والادبية والتاريخية والفقهية، حتى قيل فيه، انه هو الذي خلق من المقامات فنّاً مستكملاً في الادب العربي.

ولعل فن المقامة بعامة، الذي بدا يظهر شيئاً فشيئاً في النثر العربي منذ مطلع القرن الثالث للهجرة على يد ابن دريد الازدي، والذي استكمل اركانه على يد الحريري، كان قد اسس الظهور الواقعية الاجتماعية ذات السمات المسرحية عبر الخطاب العربي.

يذكر احد اولاد القاسم بن علي ان السبب الذي دعا والده الى وضع المقامات، هي قصة واقعة اتفقت له. قال كان ابي جالساً في مسجد بني حرام، فدخل شيخ ذو طمرين، عليه اهبة السفر، رث الحال، فصيح اللسان، حسن العبارة، فسألته الجماعة: «اين ؟ » فقال: «من سروج». فاستخبروه عن كنيته فقال: «ابو زيد»... ثم ادّعى الفقر امام الجماعة وقال ان الروم اغاروا على بلده وسبوا ابنته، وطردوه من بيته، وانه الان يجمع بعض المال لافتداء ابنته. فتحركت شفقة الحريري والجماعة، فنفحوه بشيء من المال، فشكرهم وتركهم.

وفي المساء قص الحريري القصة على اصحابه فقالوا له: خدعكم، والله، ليس الرجل فقيراً ولكن هذا دابه. وشهد قوم بانه ادّعى هذه الدعوى وغيرها مراراً. ويبدو ان الحريري حين عرف بذلك داب بكتابة مقامات تنحو هذا المنحى، وتعالج العناصر الواقعية باسلوب فيه ظرف وملحة، وبنى «المقامة الحرامية» (الثامنة والاربعين) على تلك القصة التي جرت معه في المسجد.

اتخذ الحريري راوية لمقاماته سمّاه «الحارث بن همام» وهو يعني به نفسه، مستلهماً ذلك من قول الرسول (صلى الله عليه وسلم): «كلكم حارث، وكلكم همّام». والحارث هو الكاسب والساعي في الرزق. امّا الهمّام فهو الكثير الاهتمام. وبطل المقامات اي الشخصيّة التي تدور عليها قصصها، هو ابو زيد السروجي. وقد يعرف ايضاً بالمكدي اي الشحاذ.

واذا ماغادرنا هذه الاشارات السريعة الدالة على السمات المسرحية للادب الواقعي، فاننا سنجد ايضاً في مقامات الحريري على وجه الخصوص، اصداء النبرات والاشارات والحركات، ذات الصلة المباشرة بالادب المسرحي المتصل بالواقعية، اضافة الى التنوع في الاسلوب الذي اتبعه صاحب فن المقامة والذي كان يراوح بين المرسل والحواري. نستمع الى هذا المقطع من المقامة العمانية (التاسعة والثلاثين) «فنهدنا الى الجزيرة* على ضعف من المريرة* لنركض في امتراء الميرة* وكلانا لايملك فتيلا* ولا يهتدي سبيلا* فاقبلنا نجوس خلالها* ونتفيا ظلالها* حتى افضينا الى قصر مشيد* له باب من حديد* ودونه زمرة من عبيد* فناسمناهم لنتخذهم سلّماً الى الارتقاء* وارشية للاستقاء* فلما الفينا كلّاً منهم كئيباً حسيراً، حتى خلناه كسيراً او اسيراً* قلنا: ايتها الغلمة* ما هذه الغمّة* فلم يجيبوا النداء* ولا فاهوا ببيضاء ولا سوداء* فلما راينا نارهم نار الحباحب* وخبرهم كسراب السباسب* قلنا: شاهت الوجوه* وقبح اللكع ومن يرجوه* فابتدر خادم قد علته كبرة* وعرته عبرة* وقال: ياقوم، لاتوسعونا سبّاً ولا توجعونا عتباً* فانّا لفي حزن شامل* وشغل عن الحديث شاغل* فقال له ابو زيد: نفّس خناق البث* وانفث ان قدرت عن النفث* فانك ستجد مني عرّافاً كافياً* ووصافاً شافياً* فقال له: اعلم ان ربّ هذا القصر، هو قطب هذه البقعة* وشاه هذه الرقعة الّا انه لم يخل من كمد* لخلوّه من ولد* ولم يزل يستكرم المغارس* ويتخيّر من المفارش النفائس* الى ان بشّر بحمل عقيلته* وآذنت رقلته بفسيلته* فنذرت له النذور* واحصيت الايام والشهور* ولمّا حان النتاج* وصيغ الطوق والتاج* عسر مخاض الوضع حتى خيف على الاصل والفرع* فما فينا من يعرف قرار* ولا يطعم النوم

الاّ غراراً ثم اجهش بالبكاء واعول وردّد الاسترجاع وطوّل فقال له ابو زيد: اسكن ياهذا واستبشر وابشر بالفرج وبشّر فعندي عزيمة الطلق التي انتشر سمعها في الخلق فتبادرت العلمة الى مولاهم متباشرين بانكشاف بلواهم.

واذا كان المسرح كما هو معروف، يعالج القضايا المتعلقة بطبيعة الانسان، وما يصدر عنه من افعال، وما يعتمل في داخله من مشاعر واحاسيس، وافكار، فان بطل المقامة وراويتها وجميع الشخصيات التي تظهر اثناء سير الاحداث، يقومون بالعمل المتجلّي من خلال طباعهم والمترجم عنه باقوالهم ومواقفهم، وربما كان فيها شيء من السرّد الموضّح او الممهد او الملخّص. غير ان محصلة ذلك كله، هو ما نستنتجه من الحوار او مناجاة النفس او الملامح او النبرات، بحيث يتركز الانتباه في الشخصيات التي تتعارض وتتناقض او تتوافق. ولعل اهم شيء يضفي على المقامة الحريرية طابع المسرحية ذات السمات الواقعية، هو ان الشعور الذي نحسّ به، ونحن نستمع او نشاهد للخطاب المقامة، اننا نقف اما قطعة حيّة، مليئة بالحياة، نابضة بالنشاط غنية بالاحداث، وهذا مما يهيء لنا الاستنتاج ان ادب المقامة قديماً، كان بديلاً عمّا يسمّى اليوم المسرح الاذاعي.

المقامات وثيقة اجتماعية:

واذا كانت المقامات في عصر الحريري وعلى يديه قد بلغت شاواً بعيداً بحيث استطاعت ان تبلغ الذروة الفنية لتشكّل عن جدارة، ناصية الادب العربي، فان كل ذلك يعود لوجه الرواء والرونق في هذا الحقل المبتكر الذي شهدته العربية، والذي كان يختزن بكل صدق الخلفية الاجتماعية لجميع فئات وطبقات المجتمع العربي الاسلامي في طول الامبراطورية الاسلامية وعرضها، عصر ذاك. ففي المقامات مثلاً تقرا ايضاً الخلفية الاجتماعية للدولة العباسية.

وفي المقامات ايضاً، نعايش بغداد التي صبّت فيها اموال امبراطورية عظمى، كما تقاطرت عليها مفاتن والوان، من السمر واللهو والمتعة.

قسم الدراسات الادبية في
مركز الانماء القومي/بيروت

***

■ بقلم: د. كامل مصطفى الشيبي

استاذنا العلامة اربري
لمناسبة مرور عشرين عاما على وفاته

أثارتْ قصيدة الاغتراب ، التي ترجمها أخونا د. داود سلُّوم «للمستشرق الصوفي آربري»، التي نشرتها جريدة العراق في عدد ١٩٨٩/٨/٢، في نفسي شؤوناً وشجوناً اختلطت فيهما السعادة والحزن، كيف لا وقد تنزلَتْ فيها روح شيخي العظيم المستشرق الكبير الاستاذ الدكتور (في الآداب) آرثر جون آربري للتحية والمؤانسة وللتذكرة الصالحة بالأسوة الحسنة والسماحة التي دونها كل أسوة وسماحة؟!

والكلام على أستاذي الجليل البروفسور آربري يجرّ الى العرض للمستشرقين الذين ينظر اليهم كثير من ضيّقي الأفق الذين يجحدون فضلهم، منطلقين، عندنا، من القول المأثور: مَنْ جَهل شيئاً عاداه. ولعلّ هذه السطور، التي نكتبها في مناقب هذا الشيخ الجليل لمناسبة تذكرّنا إيّاه وكذا لمرور عشرين سنة على وفاته، تفثأ غضب الغاضبين وتطامن من طماح الزارين الناصبين وترد عاديتهم عمّن لايستحق ذلك منهم، ومن أولئك البروفسور آربري الذي يستحق الاعتراف بالجميل والاشادة بالذكر والتغني بالفضائل .

ان سيرة الشيخ آربري، ومن طرازه كثير من المستشرقين، حافلة بالمفاخر والمناقب مضمخة بعَرَق الجهد عابقة ببخور العلم عامرةً بمآثر لن تعصف بها انواء الزمان ولا لَغط الشَّنآن .

ولننظرْ اوّلاً الى عصامية آربري وبيته وبيئته.

يقول استاذنا آرثر جون آربري ، مترجماً لنفسه في مقدّمة كتاب له نشر في سنة ١٩٦٢ وأرسلها الينا تلميذنا القديم وزميلنا اليوم د. عبدالامير الاعسم أيام تلمذته في كمبردج والعبارات من ترجمتنا:

ولدت في ١٢ أيار ١٩٠٥م [= ٧ ربيع الاول ١٣٢٣هـ] خديجاً [مولوداً قبل اواني] في بيت صغير في حيّ الطبقة العاملة في فراتون التابعة لبورتسموث ، وكنت الرابع من بين خمسة من الاخوة. وفي هذا الوقت رقيّ أبي ، الذي كان قد هرب الى البحر منذ الخامسة عشرة من عمره، الى رتبة ضابط صف في البحرية الملكية. وكان أبي الى ذلك قد خدم في محطة [أو قاعدة] الصين وشارك في معركة جَتْلند [شمالي شرق بريطانيا، في المعركة البحرية الضارية التي دارت بين الاسطولين الالماني والبريطاني سنة ١٩١٦م/١٣٣٤هـ واضطرت الاول الى تجنّب الاصطدام بالبريطانيين في البحر ثانية] تحت إمرة جليكو [= الأميرال جون روشويرث ١٨٥٩ ـ ١٩٣٥م = ١٢٧٥ ـ ١٣٥٤هـ].

وبعد مدّة أحيل أبي على التقاعد بمرسوم يمنحه مرتب ضابط.

أما أمي ـ وكانت الكبرى من بين أربع أخوات ـ فقد بكرت الى العمل منذ الثانية عشرة من عمرها لرأب الصدع في ميزانية الأسرة .

وقال آربري : لقد كان أبواي قارئين نهمين للكتب المعتبرة وربيّا أولادهما تربية أرادا بها ان يجعلا منهم رجالاً متدينين ذوي دأب، وكانا يقدران الثقافة الجادّة حقّ قدرها.

وقال فيما يتّصل بدراسته:

بدأت تعلّمي الرسمي في الثالثة من عمري حين أُخِذْتُ الى صف يضم خمسين من الاطفال ، وكنا نسكن يومئذ منزلاً آخر ، متواضعاً مالبث ان دمّرته قاذفات القنابل التي ارسلها هتلر الى بلادنا.

وقيل، فيما بعد: إنّ جاراً لنا سألني ـ وأنا في الرابعة من عمري: ماذا تنوي ان تفعل في الكبر ؟ فكانت إجابتي:

أريد ان ادخل الجامعة ولا أدري كيف طرأ على ذهني هذا الخاطر، إذ لم يكن لأسرتي ولا لأحد من اقاربي، من قريب او بعيد، عهد بالجامعات، بل إني لم أكذ افقه المعنى المقصود بلفظ جامعة.

وفي الحادية عشرة حاولت ان أدخل مدرسة متوسطة [بدل المدارس المهنية المتاحة للأحداث بوصفها مصادر للثقافة الالزامية العامة والاعداد للاعمال الحرة] عن طريق التنافس، لتدبير أجورها، ولكني فشلت، واعدتُ الكرّة في السنة التالية واستطعت ان انجح في الحصول على مقعد من بين العشرة المجّانية المعروضة في تلك الايام [للمجتهدين والأذكياء من الفقراء، على الخصوص، وغيرهم].

وفي السادسة عشرة نلت شهادة [ثانوية نظام] كمبردج للمتقدمين، كما كانت تعرف في تلك الأيام، وحزمت امري على اختيار مجال دراستي؟ إذ قررت، مع تفوّقي في الرياضيات، أن اكون كلاسيكياً [متخصصاً في الآداب اليونانية واللاتينية القديمة]، وهكذا انتميت الى الصف السادس الكلاسيكي [الذي يعدّ للدخول الى الجامعة، بعد إتمام الدراسة الثانوية، ضمن المدرسة نفسها]، وكنت فيه الطالب الوحيد. وجددت في السعي لنيل زمالة دراسية، اخرى، تتيح لي الانخراط في سلك جامعة كمبردج [التي لايقبل فيها إلا الممتازون من الطلبة الارستقراطيين والأكثر امتيازاً من عامّة الشعب].

وقبل انضمامي الى كلية بمبروك، فيها، في خريف ١٩٢٤م [= ١٣٤٤هـ] كنت قد اتممتُ قراءة كلّ ماله قيمة من الكتب اليونانية واللاتينية.

وعن اختيار الدراسات الشرقية يقول البروفسور آربري:

وفي يوم تسلّمي إجازة التخرّج، استوقفني [استاذي] د. مينز، الذي صار فيما بعد الاستاذ والسير إيليس مينز، وسألني

- ماذا تنوي أن تفعل الآن؟ فاخرجت له برقية وردتني من مدرسة خاصة مشهورة تعرض عليّ العمل مدرساً للكلاسيكيات في الصف السادس الثانوي، وقلت له: لا أمل لي في الدراسات العليا.

فقال: ولم لا تتنافس في الحصول على زمالة براون الدراسية؟

وعاد يسألني: هل تفقه شيئاً من العربية؟

قلت: كلا، غير اني تعلمّت الحروف العربية في المدرسة ودرست بعض النحو، لكني ارجحّ اني نسيتها الآن.

وختم د. مينز المحاورة بقوله: على كل حال، فكّر في الأمر، وتذكرّ ان في العربية مجالات واسعة للبحث.

واجبته في الحال: لقد فكرت، وحزمت أمري، وساقدم طلباً للحصول على الزمالة.

وقال: وبغية تدبير المال اللازم لنفقات هذه الدراسة طوال سنتين استطعت بجهد جهيد الفوز بزمالتين لاواحدة، وقصدت، فرحاً، الى البروفسور نيكلسون [رينولد آلين، ١٨٦٨ - ١٩٤٥م - ١٢٨٥ - ١٣٦٤هـ] للدراسة عليه فقبلني واوصاني بالاستمرار في الدراسة في العطلة الصيفية، وقدّمني الى د. عفيفي [ابو العلا، ت ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م] ليدرّسني [اللغة العربية والتصوف]. اما اساتذتي الآخرون فكانوا البروفسور نيكلسون نفسه. [ثم الدكتور والاستاذ] د. ليفي.

وهكذا تخرّج آربري، العصامي الفقير النشيط الذكي، في جامعة كمبردج يحمل شهادة الدكتوراه في الدراسات الشرقية بدرجة امتياز في سنة ١٩٢٧م/١٣٤٥هـ.

وبعد ان نال خمس جوائز مالية في مناقشات البحث في الدراسات الشرقية صار عضواً في الهيئة التدريسية فعيّن مدرساً في كلية بمبروك، كليته التي كان من تلاميذها في جامعة كمبردج. ونال الدكتور آربري فيما بعد درجة الدكتوراه في الآداب التي يكافأ بها المتقدّمون اليها على منشوراتهم العلمية مجتمعةً وبذلك وصل الى تتمة التحصيل العلمي الأكاديمي في بريطانية.

وفي سنة ١٩٣٢م/١٣٥١هـ انتدب الدكتور آربري مدرّساً، ورئيس قسم، للدراسات القديمة [اليونانية واللاتينية] في جامعة القاهرة [= الجامعة المصرية يومئذ]. وحدثني البروفسور آربري أنه عانى كثيراً من الدكتور طه حسين [١٣٠٦ - ١٣٩٣هـ/١٨٨٩ - ١٩٧٣م] زميله في كلية الآداب يومئذ، حين اثبت بحجج علمية دامغة ان كتاب «من الأدب التمثيلي اليوناني لسوفوكليس» [أو غيرة والنسيان مني] الذي ذُكر انه مترجم عن اليونانية لم يكن أصله المترجم كذلك وإنما كان الترجمة الفرنسية له ومنها نقل طه حسين. وانتهى الأمر بانهاء خدماته في مصر بعد سنتين، وبعد ان كوّن له صداقات كثيرة واعدّ كتباً للنشر، سنرى صداها بعد.

وفي سنة ١٩٣٤م/١٣٥٣هـ عيّن آربري اميناً لمكتبة دائرة الهند [او وزارة الهند السابقة] التي الحقت بوزارة

الخارجية البريطانية بعده ، وفي سنة ١٩٣٩ نقل آربري الى وزارة الحرب ليعمل فيها رقيباً على البريد مدة سنتين.

ولا يذكر المرحوم الاستاذ آربري العمل الذي كان يشغله بين سنتي ١٩٤١ و١٩٤٤ [= ١٣٦٠ ـ ١٣٦٣هـ] ويبدو انه كان وزيراً للتموين او شيئاً من هذا القبيل، كما انتهى إلينا، والظاهر ان استاذنا تعفّف عن ذكره في هذا السّرد، غير اننا نجد اسمه مكرّراً في الأبحاث وترجمات القصائد العربية التي تضمنتها مجلة الآدب والفن البريطانية، التي صدرت إبّان الحرب الثانية، منافسة لمجلة المختار الامريكية، فلعله تفرغ لهذا العمل الاعلامي.

وفي سنة ١٩٤٤ عين شيخنا استاذاً في جامعة لندن، واخذ يرتقي السلم العلمي مجاوزاً أقرانه من كبار الاكاديميين ، فعيّن في سنة ١٩٤٦م/١٣٦٥هـ استاذاً للغة العربية ايضاً فيها ثم رئيساً لقسم الشرقين الأدنى والأوسط في مدرسة [= كلية] الدراسات الشرقية والافريقية فيها، ثم نقل الى جامعة كمبردج استاذاً للدراسات الشرقية ورئيساً لقسم اللغة العربية فيها حتى وفاته في سنة ١٩٦٩م/١٣٨٩هـ وكان هذا المنصب بمثابة السماء السابعة او السماك الاعلى للأساتذة والباحثين في الدراسات الشرقية في العالم كله.

ورجل كالبروفسور اربري لاغرو انه استحق هذه المناصب وتلك المكانة بكفاءته وتفوّقه ودابه وصبره ، او بتصنيفه وإنجازاته كما يقال اليوم، فلقد عاش اربعاً وستين سنة حافلة بالعمل المثمر تاليفاً وتحقيقاً وترجمة وفهرسة للمخطوطات ونظماً ونثراً ، فاصدر منذ سنة ١٩٣٣ الى ان توفي في سنة ١٩٦٩ اكثر من خمسة وستين كتاباً في موضوعات مختلفة جداً في تقديرنا، لكنها تجتمع عند الدراسات الشرقية من ادب وفكر وفلسفة تاليفاً وترجمةً وتحقيقاً ووصفاً .

وفوق هذا كله، وبسبب من هذا كله على الصحيح، اختير البروفيسور آربري عضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية في القاهرة والمجمع العلمي العربي في دمشق، ونائباً للرئيس، في لجنة الترجمة في مؤسسة اليونسكو التابعة للأمم المتحدة.

وبدأ البروفسور آربري النشر بكتاب عنوانه مجنون ليلى سنة ١٩٣٣ يوم كان استاذاً في جامعة القاهرة. وقد اشار المرحوم الاستاذ احمد امين [١٣٠٤ ـ ١٣٧٣هـ/١٨٨٦ ـ ١٩٥٤م] في تقديمه لكتاب التوهّم للحارث بن اسد المحاسبي، الذي حققه البروفسور آربري وطبعته له لجنة التاليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧م ، الى داب استاذنا وولعه بكتب التصوّف، وذكر إعداده كتاب المواقف والمخاطبات في هذه المدة للتحقيق والطبع. وفي هذا الشان قال الاستاذ احمد امين: «ومع صعوبة فهمه [= كتاب المواقف والمخاطبات] ـ حتى على من بلغ مبلغاً عظيماً في العربية وعلومها ـ فقد استطاع آربري ان يكافح صعوباته بالجدّ والجلد حتى يتغلب على الكثير منها، ثم هو يترجمه الى اللغة الانكليزية في لغة سلسة ، وربّما كانت اوضح من الاصل في بعض المواضع».

ورداً على من يسخر ممّن درس على المستشرقين وتخرّج عليهم في الجامعات الأوربية والامريكية، نورد لهم هنا انموذجاً منهم يتمثل في استاذنا آربري الذي اتسع اطّلاعه على الفكر الشرقي اتساعاً لايدرك بفهرسته لآلاف المخطوطات العربية في كتب مطبوعة تسجّل ذلك منها: فهرس الكتب العربية في مكتبة وزارة الهند (سنة ١٩٣٥) وفهرس المخطوطات فيها (سنة ١٩٣٧) ، وذيل فهرس المخطوطات العربية في جامعة كمبردج (١٩٥٢) وفهرس المخطوطات العربية في مكتبة جستربيتي في دبلن (١٩٥٥) ووصف النسخ المخطوطة (الاحدى والسبعين) من القرآن الكريم في هذه المكتبة العظيمة (١٩٦٧).

وفي موضوع الأدب العربي ترجم استاذنا آربري: المعلقات السبع (١٩٥٧) والشعر المغربي [= رايات المبرزين وغايات المميزين لابن سعيد المغربي] (١٩٥٣)، وديوان ابن الفارض بالحروف اللاتينية (؟)

وترجم قصائد للمتنبي مع مقدمة وهوامش (١٩٦٧) وقصائد من الادب العربي الحديث (١٩٥١) وصنف كتاباً آخر في هذا الموضوع على صورة كتاب مطالعة للطلبة الجامعيين [الانكليز] (١٩٦٥) وثالثاً بعنوان ديوان الشعر العربي جمع فيه مختارات من الشعر العربي متفاوتة العصور (١٩٦٧)، وارتفع الى علياء التبحّر والبلاغة ودقّة التعبير بترجمته للقرآن الكريم (١٩٥٣) ثم ترجمته ثانية تحت عنوان القرآن المفسّر (١٩٥٥) الذي صار معتمد الباحثين الغربيين على الاطلاق وسيبقى كذلك ماشاء الله . واذكر انّي ابديت إعجابي بهذه الترجمة الدقيقة في جلسة دراسية جمعتني به فزفر زفرة المتني وضرب كفّاً بكف وقال: وقد كافاتني حكومة باكستان على هذه البراعة بمنع

تداوله فيها!

وفي موضوعه المحبّب [= التصوف] كتب آربري كتباً أحدها بعنوان «عقيدة الصوفية» (١٩٣٥) وثانٍ بعنوان: مقدمة لتاريخ التصوّف [١٩٤٣] وثالث بعنوان «التصوّف» (١٩٥١) اوفى فيه على الغاية في الفائدة والدقة والاختصار. ونشر من كتب الصوفية: كتاب التعرّف لمذهب اهل التصوف للكلاباذي (١٩٣٤) وكتاب المواقف والمخاطبات للنفّري (١٩٣٤ - ١٩٣٥) وكتاب التوهّم للمحاسبي (١٩٣٧) وكتاب الصدق للخرّاز (١٩٣٧) و«صفحات من كتاب اللُّمع للسّراج (١٩٤٧).

ونشر مثل كل هذا او يزيد فيما يتصّل بالتراث الأدبي والصوفي منها كتاب شكوى الغريب لعين القضاة الهمداني (١٩٦٩) وثلاث كتب تتصل بالخيام ورباعياته تحقيقاً وبحثاً وترجمة والأولياء والصوفية في كتاب تذكرة الاولياء للعطار (١٩٦٦).

ونشر المرحوم البروفسور آربري كتباً تدرس الفكر الاسلامي منها: موقف الاسلام من الحرب (١٩٤٠) وواضح انه كتاب اعلامي نشر أيام عمله في وزارة الحرب، ومثله كتاب «الاسلام اليوم» (١٩٤٣)، وبعد تخلّصه من قيد الاعلام والمساهمة في نصرة وطنه وعودته الى قواعده في جامعة كمبردج نشر كتاب «العقل والوحي في الاسلام» (١٩٥٧) و«الحضارة الاسلامية كما تعكسها النصوص الشرقية»(١٩٦٤).

وفي الفلسفة الاسلامية البحتة كتب كتبه: الطبيعة الروحانية عند الرازي (١٩٥٠) وإلهيات ابن سينا (١٩٥١) وسلامان وابسال (١٩٥٦) وترجم طوق الحمامة لابن حزم (١٩٥٣) وكتب عن شهرزاد (١٩٥٢).

ولم ينس آربري البر بزملائه واساتذته من الباحثين البريطانيين فكتب فيهم كتاب: المستشرقون البريطانيون (١٩٤٣) ومدرسة كمبردج في الدراسات العربية (١٩٤٨).

وكتب كتباً ذاتية وعن اسرار الفناء (١٩٥٣) بل لقد ارّخ للادب المالطي بعد عودته من زيارة لها دامت هناك سنتين كما اخبرتني بذلك الصديقة الكريمة المرحومة الدكتورة سوزان سكيلتر اثناء طلبي العلم في كمبردج.

لقد كان استاذنا البروفسور آربري مندفعاً إندفاع السيل الهادر في التأليف والترجمة والتحقيق والفهرسة، اندفاعاً لامزيد عليه ، وقد حمل ذلك زملاءه والمحيطين به على وصفه بانه كان يؤلف الكتاب في اسبوعين اثنين فقط ! والحق ان المعرفة كانت تنبع منه كما ينبع الشلال من الصخر من كثرة ما قرا ورأى وسمع وراجع بل من شدة ما احب موضوعه الأثير الذي تعلّق به من ساعة نيله درجة الليسانس سنة ١٩٢٧ .

وإذ فرغنا من سيرته وكتبه، ولمّا نكدْ ، لابد من الالتفات الى خلقه الرضي وسماحته العالية وحدبه على طلبته حدباً يبلغ حد الأبوة: فلقد اخبرتني الاخت د.بهيجة الحسني التي درستْ باشرافه بين سنتي ١٩٦٠ و١٩٦٤، انه كان يرشدها كما يرشد الأب ابنته وانه كان من حَدَبه عليها يدعوها لتناول الشاي مع اسرته كل اسبوع، وانه كتب الى الجهات الرسمية في العراق يحضها على مساعدتها ومساندتها في الأوقات التي حاصرتها فيها الصعاب المالية على الخصوص .

وأخبرني أخي د.ناجي التكريتي، الذي درس عليه بين سنتي ١٩٦٧ و١٩٧٠ انه كان يوجّهه علمياً حتى إبّان اصابة استاذنا بالشلل واستمر كذلك الى ما قبل وفاته بقليل، وانه كان يتحسّر على بغداد ومجدها تحسّر العرب ويتالم على الخصوص لما فعله الاتراك بباب الطلّسم لما فجرّوه لدى تراجعهم من العراق سنة ١٩١٧ .

واخبرني اخي د. داود سلُّوم ان المرحوم البروفسور آربري كان مناقشه وممتحنه في درجتي الماجستير (سنة ١٩٥٥) والدكتوراه (١٩٥٨) وانه عند مناقشته في الأولى عذله على قسوته على النقّاد العرب القدماء وقال له بالحرف الواحد: «انتم، معشر الشباب العرب من الباحثين الجدد، حمقى ، وان عليكم ان تحترموا تراثكم وتقدروه حق قدره بدل ان تستخفوا به وتهاجموه وتهجّنوه .

واخبرني د. داود ايضاً انه - لما أهدى استاذنا مجموعة من الكتب العربية التراثية، منها ديوان ابن الفارض - قال له: ديوان ابن الفارض ؟ لقد قراته عشرين مرة، خذه فلست بحاجة اليه، ولعل القراء التفتوا الى انه نشره بالعربية مطبوعاً بالحروف اللاتينية. واضاف د. داود سلوم الى ذلك ان البروفسور آربري سلّمه يومئذ مخطوطاً فيه نحو عشرين قصيدة من نظمه ذات طابع صوفي مستوحاة من الثقافة العربية والروح الشرقية، ومن روح ابن الفارض بالذات، فنسخه واعاده اليه بعد شهر ونصف، ولما عاد يبحث عنه سنة ١٩٧٠ لأمر عَرَض لم يجده عند أحد، ففدت تلك النسخة التي كتبها لنفسه الاصل الفريد الآن. ومن حسنات د.داود سلوم انه نشر

القصائد المذكورة ضمن كتاب طبعته له دار الدراسات العربية في بيروت منذ أسابيع بعنوان «ديوان الحب العربي»، فتكأكؤوا عليه، ياقراءنا !

واما كاتب هذه السطور، الذي درس على يد المرحوم البروفسور آربري بين سنتي ١٩٥٩ و١٩٦١، فقد لقي من حدبه وعطفه وعونه وحبّه وتقديره ما لامزيد عليه، اذ كان تلميذ استاذه المرحوم د. ابو العلا عفيفي.

وتلميذه المرحوم د. علي سامي النشّار (١٣٣٥ - ١٤٠٠هـ/١٩١٦ - ١٩٨٠م) وأوّل عراقي يتخرّج على يديه. ومما افخر به، عند نفسي، واعتزّ به الى ان اموت انه - رحمه الله - قبل انتقال زميل، عرف بمشاكسة اساتذته، من جامعة لندن الى جامعة كمبردج(!) بتوصيتي وشفاعتي، بل لقد بلغتْ ثقته بي الى حدّ انه قبل أحد تلاميذي في هذه الجامعة العريقة العتيقة حتى قبل ان ينال درجته العلمية ومن كلية اهلية حديثة التاسيس يومئذ. واحمد الله على اني لم اقع في نار إحراج الفشل وإلا لكان ذلك خطيئة العمر كلّه.

وبعد، فالحديث عن المرحوم البروفسور آرثر جون آربري حافل بالخير والبركة والانسانية والعلم والادب والاخلاق والفتوة، فلقد كان عالماً فذاً وانساناً كبيراً وفناناً قديراً وشاعراً رقيقاً وناثراً بليغاً ومترجماً دقيقاً سبر اغوار اللغات الانكليزية والعربية والفارسية - وربما غيرها - سبراً قد يعزّ على بلغاء ابنائها.

ولقد وافاه الاجل في الأول من تشرين الاول سنة ١٩٦٩ [= ١٨ رجب ١٣٨٩هـ] في كمبردج وشيّع جثمانه من كلية بمبروك التي لبث فيها من يوم انتمى اليها الى ان شيع منها خمساً واربعين سنة كان في اثنائها فخراً لها وذخراً وذكراً، ودفن في احدى المقابر القريبة منها. وحلّ محل البروفسور آربري في غرفته التي كان يشغلها تلميذه البروفسور ليونز وهو إنسان هادىء وديع كان من المقرّبين الى استاذنا الكبير، ولكنّ همه محصور في الفلسفة البحتة وحدها.

■ محسن ناصر الكناني

تولستوي يقرأ كليلة ودمنة

[تولستوي، روائي معروف عالمياً، باعتباره علماً من اعلام الرواية العالمية. فهو صاحب الروائع: الحرب والسلام، وآنا كرنينا، وغيرهما كثير.

هنا لانبحث عن الوجه المعروف للروائي (١٨٢٨ ـ ١٩١٠) بقدر، مانتنبه القارىء، الى وجهه الآخر: وجه تولستوي، كاتب الاطفال]

//*//

كتب تولستوي، خلال حياته الأدبية، عدداً لايستهان به، من القصص القصيرة للأطفال، والاحداث عُدّت من عيون الادب العالمي، وهذا يعكس اهتمام الكتاب العظام، بالاطفال.. في حين يعتبر الآخرون: الخوض في هذا الادب: منقصةً لهم، تؤثر في مستواهم الابداعي، او تقلل من منزلتهم الأدبية !

ان اهتمام تولستوي بالاطفال، يرجع الى طفولته الفلاحية، واحساسه المرهف، بثقل الاقطاعية، كنظام اجتماعي، متخلف، يمارس قسوة، وظلماً وإستبداداً لايطاق، ورغم ان والده كان مالك ثروة، وأراض زراعية وضياع، وفلاحين ايضاً..!

كتب تولستوي «اقاصيصه» في أواخر القرن التاسع عشر، وبالذات في فترة ظهور أدب الاطفال الأوربي، الذي كان يمر آنذاك بفترة التجريب..

ويمكن اعتبار (قصص للاطفال من تولستوي) من المجموعات المبكرة، الفريدة التي صدرت في بحر السنوات الاخيرة، قام بالترجمة الروائي العراقي غائب فرمان. كما يمكن اعتبار مجموعة (البطة والقمر) التي صدرت عن دار ثقافة الاطفال العراقية، من المجموعات الفريدة ايضاً. وقد قام بالترجمة الأديب كامل يوسف حسين.

لا أستطيع ان اتوغل بعيداً في تحليل قصصه، ضمن المجموعتين لانهما تستاهلان دراسة تحليلية وافية قادمة. الاّ ان هذا لايمنع في تقديري، في التاشير على الملامح الاساسية لفن تولستوي ثم دراسة انموذج تطبيقي، للكشف عن تاثر بيّن وواضح بالأدب العربي، وبالتخصيص في (كليلة ودمنة)..

//

ملامح عامة:

اول هذه الملامح، هو ان القصص مكتوبة للصغار والاحداث معاً. يعني ان قصة الاطفال ترتكز على حدث بسيط، غير متشعب، ومتنامي، الا انه مرسوم في الخارج، بعناية، ويطغي عليه الوصف. فالقاص، معني بالمشهد العام وتفاصيله..

ثاني هذه الملامح، هو الجو الرومانسي الذي يخلقه تولستوي، في عوالم قصصه البريئة، الا اننا نلاحظ بذوراً لوعي حنيني دفاق، يتحكم بهذه العوالم. ويكتشف القارىء، ان الشخوص الذين رسمهم الكاتب، بعناية، ليسوا بعيدين عن همومهم الاجتماعية، او فاقدين لوعيهم الطبقي، بل ينسجمون مع القارىء ، ويحملون همومه.. وبتقديري: ان هذا راجع الى تاثر تولستوي بعالم رواياته الاجتماعية،

مضافاً الى ذلك تأثره بالمدرسة الرومانسية، التي تلف بمعطفها، الآثار الأدبية في تلك الفترة.

ثالث هذه الملامح: هو اعتماد تولستوي - في اغلب قصصه - على الحكايات الشعبية المسيطرة في تلك الفترة، على وعي الناس وثقافتهم. فهو لم يكتف بنقل الحكاية، فقط، بل وظف روحها الدرامي، كعنصر من عناصر تطور قصته الجديدة. اي ان الحكاية، بدت غير مقحمة في قصصه، بل هي جزء من العمل، والبناء العام.

رابع هذه الملامح: هو لغة تولستوي المركزة، الصافية المتالقة، ذات المسحة الشفافة الحزينة، الشاعرة. انه ياخذك كالساحر، الى مكامن الابداع والسحر. وحين تلجُ معه عالمه، يصعب عليك التخلص والانفلات ثانية.

//*//

نموذج تطبيقي:

لا اريد، مقدماً ان اقرر، بل ان استفهم: الى اي حد استطاع تولستوي، ان يستفيد من (كليلة ودمنة) وهل قرا تولستوي هذا النص حقاً؟ ومتى ترجمت كليلة ودمنة الى الآداب العالمية؟ وهل لنقادنا، وكتاب تاريخ ادبنا الحديث، واساتذة الادب المقارن، راي في المسالة؟

وانا اقرا في كليلة ودمنة، حكاية عن البطة ص١٢٤، وجدت ما يشابهها، روحاً، وعالماً واحداً، في قصة من قصص تولستوي عنوانها (البطة والقمر) ضمن إصدارات دار ثقافة الاطفال العراقية وبالعنوان نفسه، من ترجمة كامل يوسف حسين.

ساحاول ان اعرض النصين للمناقشة، كما ورد في المصدرين.

١ - نص كليلة ودمنة ص ١٢٤ :

(إنها رات في الماء، ضوء كوكب فظنته سمكة، فحاولت ان تصيدها، فلما جربت ذلك مراراً، علمت انه ليس بشيء يصاد فتركته. ثم رات في غير ذلك اليوم سمكة فظنت انها مثل الذي راته بالأمس، فتركتها ولم تطلب صيدها).

٢ - نص تولستوي في (البطة والقمر) ترجمة كامل يوسف حسين ص ٤ (اصدار دار ثقافة الاطفال العراقية):

(كانت بطة تسبح يوماً في النهر، باحثة عن السمك، وانقضى اليوم باسره، دون ان تعثر على سمكة واحدة. حينما اقبل الليل، شاهدت البطة القمر منعكساً على سطح الماء، واعتقدت انه سمكة، فغطست في الماء، لتمسك به، ورأتها البطات الأخريات، فاندفعن ضاحكات منها. ومنذ ذلك اليوم، غرقت البطة في الخجل، والتردد، الى حد انها حتى عندما ترى سمكة تحت الماء، لاتحاول الأمساك بها، ولم يمض وقت طويل حتى ماتت جوعاً).

مقاربة النصين:

لأجل ان ندرس النصين، ونقارن بينهما، يجب الاعتراف، بالحقائق التالية:

١ - ان النص الاول الذي ورد في كليلة ودمنة، يقع في باب (الحكاية الشعبية) التي كانت سائدة في تلك الفترة، وهي نمط ادبي، مكتوب بلسان الحيوانات، وقد اكد هذا الشيء، الدكتور داود سلوم عند دراسته لقصص الحيوان في كتابه (كتاب قصص الحيوان في الأدب العربي القديم) اما النص الثاني، الذي كتبه تولستوي، فهو ينتمي الى نمط (قصة الاطفال) وهو نمط فني، غير الحكاية، وان كان يستند على الحكاية، ظهر حديثاً في القرن التاسع عشر في اوربا، وله رواد في هذا المجال، لعل في مقدمتهم هانز إندرسون الدانماركي وتشارلز ديكنز البريطاني وتولستوي الروسي.

٢ - بعد ان قررنا، ان النص الأول: حكاية. والنص الثاني: قصة فمن الطبيعي، ان يستند الكاتب على الحكاية، ويطورها، ويضيف اليها، ويحذف منها. كما حصل عندما استفادت اوربا - في انطلاقتها الكبرى في الادب - من الادب العربي، وكما حصل في العصور الوسيطة، حينما استفادت اوربا من (الف ليلة وليلة) في بعث نهضتها الحديثة. هنا يطرح سؤال: هل نقلت كليلة ودمنة، الى اوربا، ترجمة او شفاهاً؟

٣ - يلاحظ ان الكاتب: قد حافظ على روح الحكاية الشعبية، واضاف اليها اضافات نوعية، لأجل ان يظهرها بثوب جديد، واضاف اليها، عناصر قصصية جديدة.

وهذا جدول، يحاول ان يستقصي، عناصر القصتين:

الحكاية الاولى :

الموضوع: بطة تبحث عن السمك.

المكان: الماء.

الزمان: ضوء كوكب (ليلاً).

الشخصيات: بطة، سمكة.

الحوار: معدوم.

الحدث: حركة البطة فقط (البحث عن السمك).

عالم القصة: (بطة + ماء + ضوء كوكب + فشل في الصيد).

- القصة -

الموضوع: بطة تبحث عن السمك.

المكان: الماء (النهر).

الزمان: ضوء القمر.

الحوار: معدوم.

الشخصيات: البطة، السمكة، البطات.

الحدث: حركة البطة في النهر + ضحكات البطات + موت البطة .

عالم القصة: بطة + ماء + القمر + فشل في الصيد + ضحكات البطات + موت البطة .

يتضح مما سبق، ان روح الحكاية الاولى، كانت واضحة في الثانية، لكن الكاتب، لم يبق الحكاية على حالها، بل حولّها من مشهد عادي، الى قصة درامية، بأن أضاف اليها احداثاً جديدة، صعدت من درامية الحدث الاول (ضحكات البطات)، وجعلها تفقد ثقتها في نفسها وفي مقدرتها على الصيد (فتموت جوعاً) وهي ذروة القصة.

ان تولستوي، في قصته هذه، قد نفخ في روح الحكاية الاولى، وحافظ على قوة المخيلة الشعبية و(أصالة) الحكاية، وعناصر قوتها الدرامية، ويزيل الزوائد عن جسد الحكاية، ويحولها الى نمط إبداعي جديد، يمتلك مقوماته، وعناصر بنائه الداخلي اسمه (قصة الاطفال).

وبتقديري ان تولستوي يمتلك رؤية جديدة تلتقي مع رواية الشاعر الامريكي لويس اونترماير في كتابة او اعادة كتابة الحكاية حينما يقول: في سردي لها، تخيلت بعض الاحداث، وزودتها بشيء من التفاصيل، لتساغ قراءتها، مضيفاً اليها بعض الحوار، الا ان اصولها على اية حال لم يتغير، لأنها تملك قوة استمرارها، وحفاظها على حيويتها، ولهذا فهي تبقى دائماً جديدة.

هذه الكلمات المركزة، والمقتصدة، تلخص رؤية الشاعر أونترماير، في كتابة الحكاية باسلوب جديد، وتلتقي مع رؤية تولستوي، رغم ان بينهما قرن من الزمان.

//*//

انني بعد قراءتي للنصين، لايسعني الا ان اعرض الموضوع برمته الى النقاش المفتوح، امام نقادنا وكتاب الأدب المقارن، لفتح ملف الادب المقارن، امام جيلنا الجديد ودراسة تاثير أدبنا العربي في الآداب الأوربية الحديثة.

المصادر

١ - كليلة ودمنة - ابن المقفع.

٢ - قصص للاطفال من تولستوي - ترجمة غائب فرمان.

٣ - البطة والقمر، ترجمة كامل يوسف حسين، دار ثقافة الاطفال.

٤ - (كتاب قصص الحيوان في الادب العربي القديم) د.داود سلوم - اصدار: وزارة الثقافة والفنون.

ه - كبرى الحكايات العالمية - لويس اونترماير - ترجمة غانم الدباغ - اصدار وزارة الثقافة والاعلام .

الدكتور عبدالأمير الأعسم

عميد كلية الفقه ـ النجف

مستقبل النص التراثي بين العرب والمستشرقين

إنّ ندوة قومية ثقافية مهمة، كهذه الندوة الثالثة للنشر العربي المشترك، لابدّ لها من الاهتمام الأكيد المباشر بصناعة الكتاب العربي المعاصر، وطرق نشره وسبل انتشاره على صعيد الوطن العربي كله من منظور قومي ضروري في مرحلتنا الثقافية العربية المعاصرة.

لذلك نجد العناية عند الزملاء المنتدين بمسؤولية النشر، ودور النشر العربية وتحديد هويتها، وبيان وسائل توحيد سبل النشر في الوطن العربي في ضوء الثقافة العربية والأمن القومي العربي، وحصراً لأهمية دور المؤلف وانتمائه القومي، والدور البارز الذي يمكن ان تضطلع به دور النشر المتضامنة في النشر العربي المشترك لمواجهة التحديات على الصعيد الثقافي.

ان هذا، كما لايخفى، يتطلّب بلا تردد تحديد مسؤوليات المؤلف والناشر والموزّع ازاء الكتاب العربي، منفردين ومتصلين ومجتمعين، وفي هذا السياق ياتي الدور المستقبلي الحقيقي لاستيعاب جنس الكتاب العربي اصلاً وانواعه المعرفية كلها، في الكتب الموضوعة اصلاً للتاليف والنشر والانتشار لتصبّ في اختيارات القارىء العربي.

وفي المقدمة من هذه الانواع كلها في جنس الكتاب، نوع الكتاب المخصص لنشر (النص التراثي): هذا النوع الذي يرتبط بتاصيل الموروث العربي واخراجه الى حيّز النشر بالتحقيق وصناعة الكتاب، نشراً وتوزيعاً في الوطن العربي، هو النوع الذي نهتم به في هذه الورقة المتواضعة لعلاقته بماضينا القومي.

من هنا، تظهر الأهمية البالغة التي يحتلّها النص التراثي العربي ومايجب على النشر العربي المشترك تقديمه من خدمات جليلة لصناعة الكتاب التراثي العربي.

لكننا، ايّها الزملاء الافاضل، يجب ان نلاحظ منذ البداية: ان النص التراثي العربي الذي ندعو الى العناية بنشره ياتي في ثلاثة سياقات معروفة للمعنيين بالتراث العربي.

الاول: اعادة النظر في قراءات النصوص التراثية التي ظهرت في دوائر الاستشراق منذ بدء عصر الطباعة حتى قرننا الحالي.

الثاني: اعادة النظر في قراءات النصوص التراثية التي ظهرت في الوطن العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر الى وقتنا الحاضر.

الثالث: اعادة النظر في قراءات النصوص التراثية التي ظهرت في بلدان العالم الاسلامي على مدى المائة سنة الاخيرة.

فمن الواضح لدينا الآن، ان النصوص التراثية التي كانت في التداول مخطوطةً وغير منشورة، عَرَفَتْ سبيلها الى النشر والتوزيع عن طرق دوائر الاستشراق منذ القرن الخامس عشر. ونحن الى اليوم لانملك دليلاً يحصر النصوص التراثية العربية التي ظهرت في دوائر الاستشراق على مدى أربعة قرون او يزيد.

ومن المدهش دائماً أن نجد ان بين اوساطنا من الكتّاب والناشرين من يعتقد ان النصوص التراثية العربية التي ظهرت في دوائر الاستشراق غير قابلة لاعادة النظر والتمحيص والتقويم على نحوٍ جديد.

كما نجد ان هناك من المؤلفين والمحققين للنص التراثي من لايرون في

عمل الاستشراق اية فائدة يمكن ان تجلي النصّ التراثي المطبوع؛ لذلك نجد بعضاً من المعنيين بنشر النصّ التراثي العربي المطبوع من قبل المستشرقين سابقاً، لايقيم وزناً لقراءات العقل الاستشراقي لتراثنا، فيتجاوزه الى اخراج النص وكأنه يُنشر اولَ مرة .

وليس في الموقفين اي صواب في كل الاحوال، لان النصّ التراثي العربي الذي اهتم بنشره المستشرقون يقع، في تقديري المتواضع ، في ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه:١ ـ نشر النصوص التراثية العربية التي تمثّل مصادر كبرى في التراث العربي ، ولانستطيع ان ننكر القيمة العلمية لنشر تلك النصوص في دوائر الاستشراق، لكنّها تحتاج منّا على الدوام ان نعيد نشرها وفق اختيار دقيق، وباشراف نخبة من المقتدرين على تصحيح قراءات مغلوطة او موهومة او عفوية عند محققيها من المستشرقين.

الاتجاه: ٢ ـ نشر النصوص التراثية العربية التي وقعتْ وسطاً في الصلة بين التراث العربي والتراث الاوروبي، وهو على صنفين:

الاول: التراث العربي المترجم من اليونانية الذي اعتبره المستشرقون مصدراً مهماً في قراءة النصوص اليونانية في الفلسفة والعلوم القديمة كافة .

الثاني: التراث العربي المترجم الى اللاتينية في العصر اللاتيني المدرسي والذي اعتبره المستشرقون اصولاً للعقل الاوروبي الحديث في ابواب المعرفة على الاطلاق .

ونحن الى اليوم نرجع في قراءتنا لهذه النصوص التراثية العربية المهمة في قراءات المستشرقين ولانبالي في تقديمها وفق ما نستحضره من فهمنا لتراثنا العربي ، وان نعيد قراءاتها، ونحقّقها لنخلّصها من شوائب التفكير الاستعلائي عند مستشرقين لم يكونوا نزيهين على الاطلاق في نشر تلك النصوص .

الاتجاه:٣ ـ نشرتْ دوائر الاستشراق نصوصاً تراثية عربية تلفيقية غير اصيلة، ولاتفيدُ قراءاتنا لتراثنا العربي اليوم، منها ماوقع في مساقط الانزلاق في التفرقة المذهبية والطائفية والدينية والعنصرية والفكرية والسياسية والاجتماعية، بل اننا نجد بين هذه النصوص الذاتية مالايستحق حتى القراءة ، ونأسف للجهود التي بذلها مستشرقون قصدوا الاساءة إلينا عن طريق نشر نصوص من تراثنا غير الجدير بالنشر.

هذا كله يتناول مشاكل النصوص التراثية العربية المطبوعة، وكيف يجب ان ننظر اليها في المستقبل ، لاستثمار الاصيل منها في اعادة نشرهِ وتحقيقهِ، ولإهمالِ ماوقع منها موقعُ الغثِ غير المرغوب فيه وعدم ترويجه.

ولنكنْ هنا واقعيين ونحن نراجع النص التراثي العربي ، فنقول إنّه على الرغم من حركة نشر التراث العربي في دوائر الاستشراق والوطن العربي والعالم الاسلامي، فمازال اكثر من نصف (او ربما ثلثي) التراث العربي مخطوطاً غير مطبوع ، وهو متناثرٌ في مكتبات العالم من اقصىٰ مشرق الأرض الى اقصىٰ مغربها.

فما هو موقفنا كتراثيين ، محققين وناشرين، من النص التراثي العربي المخطوط ، الذي يُنشر اولَ مرة فِعْلاً ، فلم يعرفْهُ المستشرقون والعرب والاسلاميون ؟

هذا سؤال تفصح عن اجابته معالجةُ النص التراثي العربي المطبوع وكيفيةُ التعامل مع إعادة نشره، كما مرّ بنا . وعلى التحديد ، يجب علينا مستقبلاً :

(١) انْ يهتمَّ النشر العربي المشترك بنشر النصوص الذاتية العربية الجديدة، خصوصاً تلك التي تخدم فكرتنا القومية في إعمام النشر العربي ذي الأصالة التاريخية في كل مجالات المعرفة .

(٢) ان لاتسمح انشطة النشرَ العربي المشترك، مهما كانت دوافعُ صناعة الكتاب التراثي، بنشر مايقع علمياً ادنى من عمل المعنيين بتراثنا تحقيقاً ونشراً، لان في هذا نقطةَ ضعفٍ تسمحُ للاجنبي ان يعيدَ معالجةَ النصّ في قراءة جديدة لاتتخلّصُ من إثم التمويه والغلط والتحريف.

(٣) ان تتوجّهَ هذه الندوةُ الكريمةُ باسم

المنتدين جميعاً بنداء الى دور النشر العربية للعناية بكتب التراث ونشرها والأخذ بمعايير النص المحقق العلمي الذي يتأسس عليه نشاط معهد المخطوطات العربية في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومن أبسط أوجه اخراج النصوص التراثية :

اولاً: تحقيقُ النص تحقيقاً علمياً رصيناً .

ثانياً: دراسةُ النصّ بمقدمةٍ معمّقة حول النص التراثي .

ثالثاً : تحليلُ النصّ الى فهارسهِ وإثباته في الالفاظ والاعلام وغيرها .

رابعاً: الالتزام بعنوانٍ أوروبي للمنشور، مع محتويات مقتضبة، ايضاً، للاسهام في انتشار النص في بلدان العالم، وعلى الأخص دوائر الاستشراق.

ومن هذا كله، ندركُ الاهمية البالغة للعناية بالنص التراثي العربي في المستقبل؛ واذا كان تحقيقُ النصّ ونشرُهُ غيرَ منظّمٍ وغيرَ صحيحٍ وغيرَ دقيقٍ لأسبابٍ تتصلُ بالعقل الاستشراقي او رداءة الطباعة أو عدم اهتمام الناشرين العرب بالنص التراثي وما يستحقُهُ من جهودٍ لإخراجه؛ فإن علينا من المهمات ، كمعنيين بالتراث العربي وناشرين، ان نأخذَ المبادرةَ من أيدي المستشرقين، بعد ان تَحَوَّلَتْ مؤسساتُهم الى منافذ للسياسات التي تمثلها بلدانهم، وبعد ان كانت في الماضي ابواباً للاستعلاء الاستعماري التقليدي وآثاره السيئة الكثيرة في ثقافتنا الحديثة .

إنّي أرى بتواضعٍ أنّ مستقبلَ النصّ التراثي العربي في النشر العربي يحتاجُ منّا الى الاهتمام الجدّي بانتقاء الأصيل منه، وترصينه بالتحقيق الدقيق والدراسة المعمّقة : آنئذٍ، سوف نجدُ ان الاستشراق المعاصر وفي مستقبلهِ لايَجْرُءُ على تقديم قراءةٍ جديدة لنصٍ تراثي عربي لعملٍ ممتاز يظهر في وطننا العربي ويصل الى المستشرقين فعلاً بوسائل الاتصال والتوزيع. ومعنى هذا، انّ مهمّةً عظيمة نجدها دائماً ملقاة على كاهل الناشرين والموزّعين للنص التراثي المطبوع .

واذا كنّا الآن مقتنعين بالقيمة العلمية للنصّ التراثي العربي تبعاً لرصانةِ عملِ المحقق والدارس من الباحثين العرب، فانّه لابدّ من الاعتراف بتقصير دور النشر العربية على اشتراط الرصانة العلمية في النص التراثي العربي ؛ بل نجدُ بعضَ الدورِ تنتحلُ النصوصَ التراثية من نشرات المستشرقين او طبعات دور الطبع القديمة في الوطن العربي والعالم الاسلامي، فتتجاسر على اخراج تلك النصوص بالاوفست وتساهم في تقديم نصٍ تراثي رديء القراءة للمواطن العربي المثقف المعني بالتراث . وكما نجدُ انّ دورَ التوزيع مقصّرةٌ في انتشار النصّ التراثي في العالم ودوائر الاستشراق بوجه خاص على نحوٍ يثير الحزن ؛ فمازالتْ دورُ التوزيع العربية تهتم بتسويق النص التراثي العربي المطبوع في دوائر الاستشراق ولاتبالي بتسويق النص التراثي العربي المطبوع عندنا في الوطن العربي. لذلك تجدنا نعرفُ ماينشرُه المستشرقون، ونقرأ تحقيقهم للنصوص ، ولايعرفون ماينشرهُ الباحثون العرب ، واحياناً لايقراون تلك النصوص إلّا اذا كانوا ضيوفاً علينا (واقصد في كل الاقطار العربية) لحضور ندوة او مؤتمر او مهرجان. ومن كل هذا وذاك، نلاحظ :

١) إنّ مستقبل النص التراثي العربي يزدهرُ بازدهار الأعمال البحثية الرصينة في الجامعات ومراكز البحوث والمجامع العلمية، وهي قليلة بالقياس الى ضخامة التراث العربي .

٢) ان مستقبل النص التراثي العربي لايأتي مجيداً إلّا اذا تَوفرتْ فيه عناصرُ الاصالة، والرصانة ؛ والدراسة المعمّقة في تقديمه نصّاً ممتازاً يستحق كل الجهد والعناية.

٣) ان مستقبل النص التراثي العربي سيكون مهمةً قومية ثقافية كبيرة عندما تتوحّدُ اساليبُ نشرهِ ، فتعنى بها وتطوّرها دور النشر العربية على نحو علمي وليس بحساب مادي فقط .

٤) ان مستقبل النص التراثي العربي رهين بالقوة التي تتمثّل في دور التوزيع لإيصاله الى انحاء الوطن العربي أولاً ، وانتشاره في العالم .

في كل هذه الملاحظات نجد انفسنا دائماً أصحاب الشان في التعامل مع النص التراثي العربي لأنه من موروثنا القومي، مسؤولون عنه والعناية به وليس الاستشراق.

«ورقة مقدمة للندوة الثالثة للنشر العربي المشترك
بغداد : ١٤ ـ ١٨/نيسان/١٩٨٨»

اكرم جواد ذو النون

الوطن العربي: مظاهر الأزمة واعادة البناء

للفترة من الرابع عشر الى الثامن عشر من شهر آب الماضي، انعقدت في مدينة الاسكوريال، القريبة من العاصمة الاسبانية مدريد، حلقة دراسية بعنوان «العالم العربي: مظاهر الازمة واعادة البناء»، أشرف عليها المستشرق الاسباني القدير بيدرو مارتينث مونتابيث، بمعاونة المستشرقة الاسبانية كارمين رويث، التي تدير دار نشر «كانتارابيا» المختصّة في نشر المواضيع العربية الاسبانية.

جاءت الحلقة الدراسية حول الوطن العربي ضمن الحلقات الدراسية الصيفية التي باشرت جامعة كومبلوتينسي في عقدها منذ سنتين في مدينة الاسكوريال، على مدى شهري تموز وآب. وهذا تقليد دابت في ترسيخه عدّة جامعات اسبانية منذ بضع سنين بهدف توثيق وشائجها مع قطاعات المجتمع وطبقة المثقفين غير الجامعيين، علاوة على اذكاء شعلة النقاش الثقافي والجدل العلمي والحيلولة دون خفوتها ابان العطلة الصيفية.

وجامعة كومبلوتينسي تحذو في هذا التقليد حذو جامعة مينينديف بيلايو الصيفية الدولية التي واظبت على عقد حلقات الدراسة الصيفية في مدينة سانت اندير الشمالية خلال السنوات الاخيرة، باعثة بذلك تقليد أكاديمي يرجع الى عهد الجمهورية الاسبانية الثانية (١٩٣١ ـ ١٩٣٦). وان كانت جامعة مينيندث بيلايو الدولية الصيفية تمزج في حلقاتها الدراسية الجانب الاكاديمي والسياسي التطبيقي وتستقطب عادةً قدراً كبيراً من الوزراء والمدراء العامين بهدف ايضاح جملة المواضيع الادارية والتشريعات الجديدة التي تهم الراي العام الداخلي، علاوة على تركيزها على تلكم الجوانب الطليعية في الفنون التي تشغل حيزاً ملحوظاً في اجهزة الاعلام، فان جامعة كومبلوتينسي جهدت في ترسيخ منهجها الاكاديمي، مولية جلّ اهتمامها الى الجوانب النظرية والجدلية، وعملت، بصورة عامّة، على حصر حلقاتها الدراسية في نطاق الجامعة، بغية التعمّق في تلكم المواضيع التي تتولى المناهج الجامعية دراستها وبثّها ابان السنة الاكاديمية. ومن هنا كان القسط الاكبر في انشطة جامعة كومبلوتينسي الصيفية من حصة الاساتذة والطلبة الجامعيين الذين ينتمون الى الجامعات الاسبانية المختلفة. ومن هنا ايضاً الاهتمام بتوثيق العلائق الاكاديمية بين هذه الجامعة وسواها من الجامعات الدولية، عن طريق دعوة الاساتذة الاجانب للاسهام في تقوية الجدل العلمي والوقوف على الواقع الاكاديمي للجامعات الاسبانية. بهذا الصدد يذكر رئيس جامعة كومبلوتينسي، السيد غوستافو فيلا بالوس، ان الصفتين الغالبتين في حلقات الدراسة الصيفية، في الدورة الثانية، هما «التعددية والدولية».

من المفيد الاشارة الى ان الجامعات الاسبانية التي تعد هذا النوع من الانشطة الاكاديمية الصيفية تعتمد في تمويلها، بالدرجة الاولى، على ميزانياتها المستقلّة، بالاضافة الى معونات مادية سخيّة من جانب المؤسسات المصرفية والاقتصادية الوطنية التي تدعم هذه الانشطة لدوافع عديدة، ابرزها تقوية حضورها وسمعتها في المجتمع، وتخفيف الثقل الضرائبي الرسمي على رساميلها ودخولها السنوية، في ما يمكن تسميته مجازاً بالزكاة الاجتماعية الثقافية، اي الانفاق على الانشطة العلمية والفنية

والخيرية.

هناك ايضاً ملاحظة جديرة بالاهتمام وهي انعقاد هذه الحلقات الدراسية الصيفية في مدن ومناطق مشهورة بصيتها السياحي والآثاري ، الامر الذي يضفي على هذه الانشطة قيماً اعلامية وترفيهية ملحوظة ، سواء في حركة السياحة الوطنية، اي تنقل المواطنين داخل حدود البلد الواحد، او السياحة الدولية التي تعنى باستقطاب السيّاح وتوجيه اهتمامهم الى معالم البلد الحضارية والترفيهية، لاسيما في بلد يقوم اقتصاده على العرض السياحي الجذّاب.

جاءت الحلقة الدراسية حول الوطن العربي انعكاساً لنشاط قسم الدراسات العربية في جامعتي كومبلوتينسي والاوتونوما (المستقلة) المدريديتين، فالى الثانية ينتمي مدير الحلقة الدراسية ومعاونته ، السيد مونتابيث والسيدة رويث ، الامر الذي يعزز ماذكرناه آنفاً عن التنسيق والتعاون بين الجامعات الاسبانية.

ضمّ جمهور الحلقة حوالي ثلاثين شخصاً ، جلّهم من الطلبة الاسبان الذين يعدّون دراساتهم العليا في مواضيع تخص العالم العربي (آداب ، قانون دولي، تاريخ ....الخ)، بمعنى ان القائمين على اعداد الحلقة راعوا الجانب التخصصي في ثقافة المستمعين وتشكيلاتهم الاكاديمية بغية تعميم الفائدة العلمية واذكاء حدّة الجدل بين المحاضرين والجمهور .

توزّعت المحاضرات على ايّام الحلقة الاربعة (من الاثنين والى الجمعة ، عدا يوم الثلاثاء الذي تزامن مع عطلة وطنية رسمية) ، بمعدّل محاضرتين في اليوم الواحد ، صباحاً وعصراً، انصبّت كلّ منها في حوار ثري مع الجمهور، في جو من الالتزام العلمي والديمقراطية الاكاديمية الناضجة ، كان لمدير الحلقات، السيد مونتابيث ، اليد الطولى في ارسائها وتعميقها خلال جلسات الحلقة.

دشّنت السيدة كارمن رويث ، استاذة الادب العربي في جامعة الاوتونوما ، الحلقة بمحاضرة عنوانها «تأملات العرب في تاريخهم الخاص» ، استعرضت خلالها حركة كتابة العرب لتاريخهم الحديث ، وانعكاسات ذلك في مجالي الابداع الأدبي والفكري ، ثبّتت السيدة رويث محورين مركزيين تبلورت حولهما حركة كتابة التاريخ العربي الحديث ، هما العلاقة مع الغرب والعلاقة مع التراث ، وقسمت حركة التأمّل في التاريخ العربي الى ثلاث مراحل ، أسمت أولاها المرحلة «الرومانسية والمثالية» وحصرتها بين ظهور الوعي التاريخي العربي في أواخر القرن الماضي ونهاية الحرب العالمية الثانية، وذكرت ان هذه المرحلة امتازت بالحس الاصلاحي وبالحرص على تنشيط حركة العلوم وباعادة اكتشاف قيم التراث «عبر مناظر غربية» ، واشارت المحاضرة ان ممثلي هذه المرحلة ساووا بين التقدم العلمي والديمقراطية، من جانب، والجهل والاستبداد من جانب آخر ، الأمر الذي قاد الى «الترحيب بالمستعمرين الغربيين باعتبارهم حاملي مشعل الحضارة والرقي» ، وأسمت المحاضرة المرحلة الثانية بالمرحلة «الواقعية» ، وهي المرحلة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى فجيعة الخامس من حزيران ، وهي مرحلة تميزت ، في رأي الاستاذة رويث ، بطغيان مشاعر الحيرة وعدم اليقين وبالشك بقيمة العلوم والمناظير التاريخية الغربية، واشارت الى ان المؤرخين في المشرق العربي وضعوا، في نهاية الاربعينات، منهجاً موحداً للتاريخ تعتمده المؤسسات الثقافية في بلدان عربية مختلفة، الامر الذي عُدّ قمة الوعي القومي ، غير ان تلك التجربة لم تلبث ان خابت، امّا المرحلة الثالثة التي أرّختها المحاضرة من نكسة حزيران حتى الوقت الحاضر فقد اسمتها بالمرحلة «النقدية» وخصّتها باشتداد الحس العلمي وبازدياد التعاون والتنسيق بين المؤرخين العرب وبظهور العلوم المنهجية المتخصصة (الاقتصاد، الاجتماع، الحضارة....الخ)، وبعلو الكلمة العربية ازاء كلمة الغرب، واشارت الى احتدام الجدل بين الاصالة والمعاصرة. وفي ختام المحاضرة ابرزت السيدة رويث ان الابداع الادبي واكب حركة التأمّل في التاريخ وكتابته بشكل ملحوظ ، وان كتابة التاريخ العربي خلت ، بصورة عامة ، من عقدة التباكي على الذات، «الضحيّة»، على الضد من حركة كتابة التاريخ الغربي الحديث التي عانت مناظيرها الاستشراقية من عقدة الشعور بالذنب ومن شرور استفحال سطوة المقولات المجانية المكرورة. وانهت السيدة رويث محاضرتها بانتقاد اقسام ومراكز الدراسات التاريخية المعاصرة في الجامعات الاسبانية لعدم اكتراثها بالبحوث المنصبّة على اضاءة الجوانب المشتركة في التاريخ الاسباني العربي،

القروسطي والحديث .

كان للمحاضرة الثانية نكهة خاصة ، اذ دارت حول تاريخ المخطوطات العربية في مكتبة الاسكوريال وواقعها الحالي، القاها المستشرق الاسباني ، الاب الاغسطيني لوثيانو روبيو، الذي تولّى ادارة المكتبة طيلة اثنتي عشرة سنة . والاب روبيو في الثمانين من العمر وهو احد اعرق المستشرقين الاسبان اذ كان قد اعدّ اطروحته للدكتوراه في ترجمة وتحقيق كتيّب لابن خلدون، لُباب المحصّل في اصول الدين ، عام ١٩٤٧، وله دراسات عديدة في مجال الفكر الديني والفلسفي في الاسلام. ذكر الاب روبيو في معرض محاضرته ان مجموع المخطوطات العربية في مكتبة الاسكوريال يصل الى (٢٫٨٧٠) مخطوطة في الوقت الحاضر ، وهو نصف المخزون العربي الذي حوته المكتبة الى مابعد منتصف القرن السابع عشر ، اذ احترقت الموجودات الباقية في حريق شبَّ في اروقة قصر الاسكوريال عام ١٦٧٠م ودام اسبوعين كاملين. ومن باب المفارقة ان المخطوطات العربية التي كانت محاكم التفتيش النصرانية قد حظرت الاطلاّع عليها وترجمتها نجتْ من كارثة الحريق لأنّها كانت معزولة في أحد اقبية القصر !

استعرض الاب روبيو مصادر المخطوطات العربية التي آلت الى خزائن مكتبة الاسكوريال في عهد الملك الاسباني فيليبي الثاني ، وابرزها مكتبة السلطان المغربي مولاي زيدان الناصر بن احمد الذهبي (١٦٠٣ ـ ١٦٢٨م) التي غنمها الاسبان في عرض البحر عام ١٦١٤م لدى التعرّض لمراكب السلطان اثر اندحاره وهربه من المغرب، ولم يستطع السلطان العربي المنكوب ، وسواه من السلاطين اللاحقين، استرجاع هذه الذاكرة المسلوبة ودفع «الفدية» التي اشترطتها السلطات الاسبانية آنذاك ، فاندرجت ، كغيرها من الكنوز العربية المسلمة، في املاك الامبراطورية الاسبانية، وتجدر الاشارة الى ان مكتبة السلطان مولاي زيدان ضمّت حوالي (٤٠٠٠) اربعة آلاف مخطوطاً في شتّى صنوف المعرفة، آداباً وعلوماً وفنوناً.

في اليوم التالي ، نظّم الاب روبيو للمشاركين في الحلقة الدراسية زيارة خاصة الى مكتبة الاسكوريال ، واطلعهم على بعض نفائس المخطوطات العربية فيها، فحظي الزائرون من العرب بمفخرة تصفّح وريقات نسخها اسلافهم في اكثر حالات الرقي الحضاري توهجاً وسموّاً. فاصغوا وعاينوا وشمّوا وتلمّسوا وذاقوا فاقشعرّوا ثم تجلّدوا وما تضعضعوا ، لريب الدهر وشماتته.

عصر اليوم الاول، القى الدكتور احمد مرسي ، الملحق الصحفي في جمهورية مصر العربية في مدريد، محاضرة ممتعة باللغة الاسبانية ، حول انماط الثقافة الشعبية في الوطن العربي، واستعرض معالمها وفنونها مثل السيرة والحكاية والمواليا والنادرة ، وابرز ان الثقافة الشعبية العربية تمتلك من عوامل الشبه والتقارب مايحيلها الى واحدة من اعمق مظاهر التوحّد والتآصر في الوطن العربي، واشار الى ان غالبية الادباء العرب المعاصرين ، بصورة عامة، لم يعنوا لدى استلهامهم للتراث الشعبي الموروث إلاّ بالنواحي الشكلية، في حين اغفلوا المضامين الانسانية الحقيقية التي ينطوي عليها مثل العدالة الاجتماعية والحريّة ومقارعة الاستبداد ورفض التمييز الطبقي.

في اليوم الثالث، القى الدكتور بشارة خضر ، مؤلف كتاب العالم العربي في اعتاب سنة ٢٠٠٠ ، محاضرة قيّمة، يمكن عدُّها خلاصة لكتابه المذكور، الذي صدر بالفرنسية ثم ترجم الى الاسبانية ونشر في دار كانتارابيا، العام الماضي . انطوت محاضرة الدكتور خضر على نظرة تفسيرية لجوانب الازمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في الوطن العربي، واستعرضت بعض مظاهرها مثل موجة التطرّف الديني، والانتفاضات الشعبية وثورة الحجارة الفلسطينية، ثم انصبّت على الوسائل والسبل المطروحة للخروج في دائرة الازمة ، مثل سياسات التسوية الاقتصادية والتعددية الحزبية والاصلاحات الادارية، وانتهت باستشراف الخيارات السوقيّة ، المحتملة منها والمرغوبة.

نبّه الدكتور خضر ، الذي يرأس مركز دراسات وبحوث العالم العربي المعاصر في بلجيكا، الى ان «الازمة» ليست مرضاً مزمناً في الواقع العربي ، بل هي حالة ملازمة لكل المجتمعات الحيّة ، وعضّد رأيه بما يحدث في الاتحاد السوفيتي وفي اسبانيا بعد دخولها في السوق الاوربية المشتركة، ولذا فقد عرّف الازمة بكونها تعبير عن حالة «الانتقال واعادة التكيّف». في معرض تطرّقه لمعالم الازمة العربية، اشار المحاضر الى ثابتين، اولهما الصراع من أجل تحديد الهوية القومية الذي اتّصف ، برأيه، بالتناقض . فالغرب هو في الوقت ذاته الضد والنموذج، وثانيهما العامل العشوائي والتاريخي المتمثّل في مجاورة

العالم العربي للعالم الغربي، الامر الذي قاد الى علاقات متشابكة ومتضادة بينهما على مر القرون. ثم استعرض الدكتور خضر الاجوبة التي افرزها الوطن العربي كحلول للازمة، وفق تسلسل زمني، وحصرها بخمسة اجوبة هي: أ) الجواب التقليدي الاصلاحي، الذي امتّد منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى عام ١٩٢٠، وهو جواب تركزّ في احياء الدين والعودة الى اسسه، وفي الجهد في توفيق المنهج الديني مع مفردات العصر الحديث. وعدّد المحاضر بعض دعاة هذا التّيار مثل الافغاني والكواكبي ومحمد عبده.

ب) الجواب الليبرالي - الاصلاحي (١٩٢٠ - ١٩٤٥)، الذي اتّصف بظهور الاحزاب السياسية التي هدفت الى البحث عن الحريات المفقودة وظهور المجالس النيابية العربية في مصر وسوريا والعراق. واشار المحاضر الى ان الغرب تحوّل الى نموذج يُحاكى بعد ان كان عدواً يُقارع. وذكر بعض ممثلي هذا التيار مثل لطفي السيد وطه حسين.

ج) الجواب الاشتراكي (١٩٤٥ - ١٩٧٥)، الذي قاد الى الثورات الحديثة والنظم السياسية الجديدة التي دعت الى تحقيق اهداف الاصلاح الزراعي وتنشيط حركة التصنيع الوطني وتحرير الاقتصاد من التبعية الاجنبية. واشار الدكتور بشارة خضر الى بروز دور البرجوازية الصغيرة في هذه الفترة، ونبّه الى آفة حب السلطة واحتكارها من قبل الحزب المهيمن، الامر الذي قاد، في معظم الحالات، الى انعزال السلطة عن القاعدة الجماهيرية العريضة التي ولدت في احضانها اصلاً. د) الجواب «العروبي القومي» Arabisia الذي مثّله الرئيس المصري الراحل جمال عبدالناصر بعد تاميمه لقناة السويس، وميّز المحاضر بين مفهومي «العروبة» Arabidad و«القومية العربية» Arabisme، على اساس ان الاوّل لازم لواقع مُعاش ومحسّ به، في حين ان الثاني يعبّر عن ايديولوجية ومنهج وطموح، بحسب عبارات المحاضر الذي اشار الى ان الجواب المعني خلط بين المفهومين، الامر الذي ادّى الى افراغ الشعارات من محتواها العلمي، وذكر ان حرب الايام الستّة كشفت النقاب عن التناقضات في هذا التيّار واسقطت الزعامة الناصرية، فدخل الوطن العربي في مرحلة الشك والحيرة واندلعت الحروب والمطاحنات بين اقطار عربية متجاورة، وولدت معاهدة «كامب ديفيد» المذمومة، وشبّت الحرب العراقية الايرانية.

هـ) الجواب التنموي - التطوّري، الذي يعتمد على استلهام التقدم التقني الغربي وتبنّي اشكاله. واشار المحاضر الى ان كلفة هذا الانموذج الاقتصادية كانت باهظة جداً اذ لم تستطع الصناعة العربية توفير الامن الغذائي، في الاقل، علاوة على تعمّق الفروق الطبقية، داخل القطر الواحد او بين الاقطار المختلفة، وظهور طبقة الاغنياء الجدد وتفاقم ازمة النفط. وذكر المحاضر ان «الخواء الايديولوجي» والحيرة العميقة افرزتا تيّارات ارتدادية مثل تيار التطرّف الديني الذي اشتّد، شانه شان الجواب الاوّل، لتخفيف حدة ضياع الهوية الخاصة على اثر محاكاة الغرب واستلهام طرزه وقوالبه. واشار الدكتور بشارة الى انه يعدّ تيار التطرف الديني «ردّة انتقالية ومرحلية»، وتعبيراً عن الازمة الحضارية «الى اين نتجّه ؟»، والاقتصادية (ظاهرة المديونية والتبعيّة)، والسياسيّة (انفصال النظم السلطوية عن قواعدها الجماهيرية) والاجتماعية (العمران الوحشي والانفجار السكّاني).

وفي الختام، تطرّق المحاضر الى الواقع العربي المتوقّع في سنة ٢٠٠٠، فقال بان الاحتمالات «غامضة» وصعبة الاستشراف، بيد انه اجاز لنفسه التنبؤ بان الصراعات المحليّة ستتعمّق وان الازمة ستشتد في العقد المقبل، لكنّها ستعمل في النهاية الى تنشيط الطاقات العربية الحقيقية، ذلك ان الازمة «صحيّة» في الاصل، وعضّد تنبؤه بعودة المشاريع العروبية - القومية بشكل هادىء وموضوعي (الوحدات الاقليمية والمؤسسات الاقتصادية العربية المشتركة)، وبانتصار العراق وانبثاق الانتفاضة الفلسطينية الاخيرة. بعدها دار حوار ثري بين المحاضر والمستمعين، فاشار احدهم الى ان منظور المحاضر عانى من منهجية مفرطة ذلك ان التيارات او الاجوبة التي استعرضها المحاضر بدت ومازال متشابكة ومتداخلة الى درجة يصعب حصرها في خانات زمنية محدّدة او اسقاطها في الحسابات الراهنة والمستقبلة. وذكر مستمع شان ان المحاضر اغفل دور العامل الخارجي في تعميق ازمة الواقع العربي وفي احباط او عرقلة الاجوبة التي افرزها هذا الواقع في دابه على الخروج من الازمة، وذكّر المحاضر بظاهرة «المحاورة، الديالكتيكية بين الشرق والغرب، المشار اليها في بدء المحاضرة، وبما قادت اليه من صيغ

استعمارية، قديمة وجديدة، وتعرّض مستمع ثالث الى تفاقم اخطار الصيغ الخاطئة في تطبيق النظرية الاشتراكية او الابتعاد عن ينابيعها القومية ـ العلمانية الاصيلة ...الخ. ثمّ تدخّل الدكتور مونتابيث فذكر انّه يرى ثلاثة طرق للخروج من الازمة، اولها الطريق الديني المتطرّف الذي لن يقود الى مرفا أمن، بل سيؤدي الى تفاقم حدّة الصراعات الحالية وتحفيز ردود الفعل الخارجية العنيفة، وثانيها الطريق الاقليمي الخاص بكل دولة على حدة، الذي سيشتت الطاقات ويهدر القدرات والجهود، علاوة على انّه يتعارض والتيار التاريخي المعاصر المتجه نحو الوحدة والتحالف، وثالثها الطريق «القومي الجديد» الذي عدّهُ انسب الطرق واصلحها، مالم يكن تقليداً للمرحلة السابقة، وعلى ان يكون «اكثر عملية واقل بلاغيّة»، وان يقوم على «لغة عربية مشتركة» وعلى المشاركة الشعبية الحقّة، عبر الصيغ الديمقراطية التي ادّى غيابها الى فشل نماذج المرحلة السابقة. واشار المستشرق الاسباني، لدى تعرضه لمسألة التوفيق بين التراث والمعاصرة، الى تجربة اليابان، وفي معرض دفاعه عن تهمة المناداة بالتقليد الاعمى للنموذج الغربي، التي اطلقها ضده احد المستمعين ، أجاب الدكتور مونتابيث ان «النسيج التاريخي والحضاري العربي» ـ التراث ـ هو ، برأيه ، أعمق وامتن من نظيره الغربي وعضّد مقولته بمايلي: تاريخياً ، الصراعات الدينية والعقائدية في الغرب هي اكثر عنفاً واشد وحشية منها في العالم العربي ، على الضد تماماً ممّا يعتقد الكثيرون، وحضارياً هناك عامل اللغة المشتركة الواحدة، على العكس من مشروع الوحدة الاوربية الذي يفتقر اليه، مثلاً، وثقافياً في كون الانظمة التعليمية للبلدان العربية اكثر تناغماً وانسجاماً فيما بينها، منها في الدول الاوربية، وانهى المستشرق الاسباني مداخلته بالتذكير بمرحلة القائد العربي صلاح الدين الايّوبي ، ودعى الى دراستها واستلهامها والافادة من عِبرها في حلّ الازمة العربية الراهنة.

عصر يوم الاربعاء ، قدّم الاستاذ جان بول شارني Jean — Paul Charnay، مدير مركز البحوث والدراسات الاستراتيجية والنزاعات، التابع لجامعة السوربون، محاضرة باللغة الفرنسية بعنوان «خيارات سوقية في العالم العربي»، نترجم فيما يلي خلاصتها المطبوعة، عن الفرنسية:

«رزح العالم العربي برمّته تقريباً تحت نير الاحتلال العثماني المسلم، ثم الاستعمار الغربي الملحد، وكسبت حروب التحرير اللاحقة الاستقلال السياسي، لكنّها لم تحل معضلة وحدة الامة العربية فيما يخص العلاقات الدولية (جامعة الدول العربية، الحياد والاحلاف مع المعسكرين الشرقي والغربي) من اجل المبادلة الدولية (النفط) والتزوّد بالاسلحة، وظلّت المنطقة اللبنانية ـ الفلسطينية ـ «الاسرائيلية» في حالة من الحرب الدائمة .

تتجزّا الخيارات السوقية للعالم العربي بحسب الفلسفات الدينية والسياسية (الحركة الاسلامية المحدثة ، القومية العامة والخاصّة)، وبحسب المناهج الاقتصادية (الاشتراكية العربية او المسلمة، الزعامة الشعبية، الليبرالية المحدودة،الخ)، وبحسب الهيكلة الاجتماعية (ظهور الصراعات الطبقية ودوام التناقضات العشائرية ـ العقائدية)، واخيراً بحسب صيغ النضال (من الحرب العسكرية «الكبرى» والى الكفاح الثوري المسلّح)».

بسبب عامل الترجمة الفورية، او بسبب طريقة المحاضر في عرض مناظيره، او جرّاء المضامين التي حوتها المحاضرة، اثارت هذه حفيظة بعض المستمعين ـ العرب ـ فجرى حوار «ساخن» بينهم وبين المحاضر ، بدأه الدكتور بشارة خضر ، واصفاً المحاضرة بانها «موغلة في التشاؤم»، واخذ عليه اغفاله لكفاح الشعب الفلسطيني في الصراع العربي ـ «الاسرائيلي» ، وهاجم مستمع ثان ضلالة مفهوم عدم قدرة العرب السوقية على تحقيق انتصار عسكري حاسم في العصر الحديث ، الذي كان الدكتور شارني قد اعتمده في اثناء قراءته للواقع العربي «فانعش ذاكرته»، واشار الى الاسباب الحقيقية «لاغتصاب حق العرب في النصر» ، وعضد مداخلته بالانتصار العراقي ـ العربي العظيم في الحرب المصيرية والطويلة مع العدو الايراني ـ الفارسي، ووصف آخر مفاهيم المحاضر بالتخلّف والعتق، وانتقد مستمع رابع ماأسماه الدكتور شارني «بعدم مصداقية الكلمة العربية لدى نظام تل ابيب»، وانتهى الحوار في مناخ من توتر الاعصاب واحتداد الحناجر، عقّدته مشكلة الترجمة الفورية، اذ تراجع المحاضر عن معظم مقولاته او صحّحها ، محتجاً بأنّ المستمعين «اساؤوا فهمه»... الخ.

يمكن القول بأن «استراتيجية» الدكتور شارني في طرح محاضرته عانت ممّا أصطلح على تسميته «بالتشويه المهني». بمعنى انها ظلّت رهينة المناهج الاستراتيجية الغربية واغفلت افرازات الواقع العربي الجديد في العقدين الاخيرين، التي بلورتها «حرب الخليج» ، بسالة وصموداً وادارة سوقية.

صباح اليوم الرابع ، قدّم السيد احمد الرميحي، رئيس تحرير مجلة العربي الكويتية، محاضرة باللغة العربية بعنوان «التحديات الاساسية للمجتمع العربي» . في مرحلة حصرها بين عامي ١٩٥٢ (الثورة المصرية) و١٩٩٢ (اندماج اسبانيا النهائي في هياكل السوق الاوربية المشتركة). وسمّى المحاضر التحدّيات المعنية كما يلي: أ) تحدي الامن والسلام ، ب) تحدي الوحدة العربية ، ج) التحدي الاقتصادي، د) التحدي السياسي ـ الاجتماعي. فيما يخص التحدي الاول، اشار السيد الرميحي الى الحروب الاقليمية وماعانته من هدر في الطاقات البشرية والمادّية ، وقال ان «الاشكال الحقيقي في هذا المضمار هو الصراع العربي ـ الاسرائيلي». وفي معرض الحديث عن التحدي الثاني، اقتبس المحاضر نصاً لامين الريحاني يرجع الى عام ١٩٢٢ جاء فيه انّه «لاحياة للشعوب المستضعفة إلاّ بالاتحاد». ووصف الوحدة العربية المنشودة «بطائر العنقاء». وقال انه هدف يتارجح بين القطرية الاقليمية والمفهوم القومي الشامل. وذكر ان الخطا الاكبر الذي وقع فيه العرب، حتى منتصف فترة السبعينات تقريباً، تمثّل في التعامل مع هذا الهدف الحيوي بشكل عاطفي وانفعالي. واضاف المحاضر انه منذ ذاك الحين اخذ المفكرون العرب يبحثون عن «قواعد» متينة لدعم هياكل الوحدة فنضجت في عقد الثمانينات تجارب مهمّة مثل مجلس التعاون الخليجي (ست دول) ومجلس التعاون العربي (اربع دول) والاتحاد المغربي (خمس دول)، ووصف هذه التجارب بكونها «خطوات ايجابية». لكنّه نبّه الى ضرورة «تحويل الشكل الى مضمون». واشار الى ان هدفي هذه النماذج الوحدوية الثلاثة هما «الاستقرار والاقتصاد». ثمّ انتقل السيد الرميحي الى الحديث عن التحدي الاقتصادي وتعرّض لاسباب الازمة الاقتصادية، موثّقاً آرائه بالارقام والاحصائيات وانتقل بعدها للحديث عن التحدّي الاخير فوصفه بكونه «كثيف وبالغ التعقيد». واشار الى تداخل «العسكرية والامامية» ـ القوة والدين ـ في النظم السياسية العربية الحديثة، وفيما يتعلق بالجانب الاجتماعي، تطرق المحاضِر الى قضايا المراة والطفولة والعمال، وذكر بان هناك «ثورة صامتة» في مجال التعليم، وختم حديثه بالاشارة الى عاملين من عوامل الاستجابة للتحديات المذكورة واعادة البناء هما: «العقلانية الجديدة» و«انسجام العقيدة مع السياسة». اي ادخال العقيدة في الحسابات السوقية. وعرض السيد الرميحي مجموعة من الصور لتوضيح التطورات الاخيرة في مجتمعات الخليج العربي، بشكل مناظرة ثنائية بين صور تمثّل الواقع القديم (بالابيض والاسود) واخرى تمثّل الحالة الراهنة (بالالوان)، وعلّق عليها اثناء العرض .

جرى بعدها حوار هادئ بين المحاضِر ومستمعيه، نبّه السيد الرميحي في معرضه بعدم صلاحية مصطلح «الطبقة» في الحديث عن المجتمع العربي واقترح مصطلح «فئة» بديلاً عنه، كما تطرق الى الحرب العراقية ـ الايرانية وذكر انها اشّرت عوامل الحيوية والقوة لدى العراقيين والعرب ثم قال ان نموذج الديمقراطية الغربية، على طراز «الويست مينستر»، لايكفي لحل مشاكل المجتمع العربي السياسية، بل يجب ان تضاف اليه عوامل مستمدة من التراث والواقع العربي الخاص وانه من الضروري البحث عن «ميكانيكية» تطبيق الديمقراطية في الواقع العربي.

في جلسة العصر، قدمت السيدة بيانكا سكارثيا اموريتي، استاذة قسم الدراسات الشرقية في جامعة «لاسابيانتسا» بروما، محاضرة عالية التخصص وجيّدة التوثيق، باللغة الايطالية، والثاني «عصرنة الفكر الديني»، دارت على ثلاثة محاور، الاول يتعلق بالجالية المسلمة في الغرب، والثاني يخص الشرق الادنى والاوسط حيث «انفجرت ظاهرة الاسلام الراديكالي او السياسي» والثالث يشمل الاطار الثقافي الشرقي والغربي، ذلك ان «المناخ الثقافي الحالي يسمح بنوع من العودة الى المفاهيم السرّانية والخفيّة». ثم ركزّت المحاضِرة على تحليل الاطروحات الدينية التي قام عليها النظام الايراني، واشارت الى وجود ظاهرة حضارية ـ دينية معقدة وغامضة تحكم جزءاً كبيراً من الواقع الايديولوجي .

ربّما بسبب خصوصية الموضوع، وجراء عامل الترجمة الفورية الذي خلخل الاتصال بين المحاضِرة ومستمعيها، لم يصل الحوار الذي اعقب

المحاضرة الى المستوى المطلوب ولم يتقد بما يتناسب وعمق مضمون المحاضرة واهميتها التوثيقية، وتجدر الاشارة الى ان السيدة اموريتي، تلميذة المستشرق الايطالي القدير الكساندرو بلوساني ، ذكرت في البدء انها ستقدم اطروحاتها من وجهة نظر «منحازة»، لانها تقف بجانب الموقف العربي.

في صباح اليوم الاخير، قدم المستشرق الاسباني المعروف، فيديريكو كورينتي قرطبة، عميد قسم الدراسات العربية والاسلامية في جامعة كومبلوتينيس، محاضرة قيمة بعنوان «عوامل الوحدة والاختلاف في اللغة العربية»، تعرّض فيها الى تاريخ اللغة العربية وعناصر نشوئها وهيمنتها جزاء انصهار اللهجات القبلية الجاهلية في بوتقة واحدة، وعزى ذلك الى جملة عوامل هي: أ) الاسواق الشعرية، ب) النشاط التجاري، ج) الاهتمام بتقاليد الفروسية العربية النجدية، د) الاسلام، ثم تطرق المحاضر الى عوامل الاختلاف والتنوع في اللغة العربية وحصرها في عاملين، اولهما ازدواجية اللغة في بعض الاقطار Bilingursmo، وثانيهما الفرق بين العربية الفصحى واللهجات العاميّة المتولدة عنها Diglosia، وبهذا الصدد ردّ المستشرق الاسباني، مؤلف قاموس الاسبانية - العربية والعربية - الاسبانية، على نظريّات مستشرقين اوربيين سابقين مثل فولرز Vollers الذي قال بتطبيع النحويين العبّاسيين للغة القرآن الكريم - والعياذ بالله - ونظرية فيرغسون Ferguson التي تصرّ على ان الوحدة اللغوية العربية نجمت عن «الاستعمار» الاسلامي ودخول اقوام غير عربية في الاسلام، الامر الذي دفع العربية الى التبسّط والتوحّد.

اشار السيد كورينتي ، في معرض حديثه عن واقع اللغة العربية الراهن، الى دور وسائل الاعلام في تحديث اللغة العربية وتطويرها بشكل ووتيرة يفوقان قدرة «مجاميع اللغة» على المجانسة اللغوية، ثم تطرق الى تكامل نظم الاملاء العربي ودوره الايجابي في ضبط اللغة المشتركة وحفظها في التشتت وخصّ بالثناء السياسات اللغوية المتبنّاة في معظم البلدان العربية المتعلّقة بمحو الامية ونشر الثقافة والتعليم، بيد انه انتقد ظاهرة الرقابة السلطوية على النتاج الفكري واثرها السلبي في الحدّ من حريّة تنقّل المؤلّف العربي بين الاقطار العربية ، واختتم محاضرته باطراء اللغة العربية وعدّها واحدة من انشط وابنع لغات العالم الالفية (مقارنة بالسنسكريتية واللاتينية والاغريقية والصينية) واصرّ على ان اللغة العربية تعدُّ ابرز عوامل الوحدة والتآصر في الوطن العربي.

بعدها دار حوار هادىء بين المحاضر وجمهوره، طُرحت في اثنائه مشكلة استعمال اللهجة العاميّة في الكتابة الادبية، واشير الى مايّسمى باللغة «الثالثة» ، اي لغة الثقافة والاعلام في الوطن العربي التي ماهي باللغة الكلاسيكية الفصحى ولا باللغة العاميّة، وتنبأ المحاضر بان هذه «اللغة» ستقود الى طمس معالم اللهجات الاقليمية وانّها ستتحوّل تدريجياً الى «لغة ثانية» بعد اللغة الكلاسيكية الفصحى، وتدخل الدكتور مونتابيث فاشار الى ضرورة تفسير الظواهر الحديثة والمعاصرة على ضوء التاريخ والتراث ، واعرب عن اسفه لانقسام حركة التعريب بين مشرق الوطن العربي ومغربه ولغياب القرار السياسي الموحّد في دعم نهج التعريب.

كان من المؤمل ان تقام عصر اليوم الاخير طاولة مستديرة للحوار في موضوع «احتمالات التعاون العربي - الهسباني: نحو عام ٢٠٠٠»، بحضور الدكتور بشارة خضر والسيد لويس فانيو مارتينيث ، اوّل مدير عام للمصرف العربي «اريبانك» في مدريد، والدكتور مونتابيث، بيد انّ غياب العضوين الاولين ادى الى غض النظر عن الندوة بشكلها المعلن ، فابدلت بندوة تحاورية مفتوحة بين بعض المحاضرين الذين شاركوا في الحلقة (مونتابيث، رويث، احمد مرسي، اموريتي، شارني) والمستمعين، طرحت في اثنائه مطبّات الحوار العربي - الهسباني ومعضلاته، وركزّ المتحاورون على ان مسؤولية تعميق التعاون العربي - الهسباني هي مسؤولية مشتركة بين العرب والاسبان، سواء بسواء، ولاحظ الدكتور مونتابيث ان دور اسبانيا ومسؤوليتها في هذا المضمار سيتضاءلان اثر اندراجها في هياكل السوق الاوربية المشتركة، ولذا فقد عدّ من الضروري ان يتم احلال الحوار العربي - الهسباني ضمن اطار الحوار العربي - الاوروبي الجديد ، ثم ذكر ان التعاون الثقافي «الرسمي» لم يكن ثرياً وعميقاً، ووصفه بانه تعاون قام على اسس المشاعر الطيبة والتصريحات البلاغية اكثر منه على البرامج العملية المثمرة، وتعرضّت السيدة رويث الى التشريعات الاسبانية الجديدة في مجال التعليم الثانوي والدراسة الجامعية واثرها السلبي في مستقبل حركة

الاستشراق الاسبانية. واشارت الى تبرعم الشعور العنصري تجاه الحضور العربي في اسبانيا ، وبالذات تجاه العمال العرب والرساميل العربية ـ الضئيلة اصلاً ـ ثم تطرّق المتحاورون الى النقلة النوعية في السياسة الاسبانية بعد اعترافها بالكيان الصهيوني والانضمام الى حلف شمال الاطلسي والسوق الاوربية المشتركة وعلقّوا على اثر ذلك في العلاقة العربية ـ الاسبانية. ثم طفا موضوع الجامعة العربية ـ الاوروبية المقترحة في اسبانيا الى السطح فلاحظ بعض المتحاورين تعرقل هذا المشروع الحيوي لاسباب متشابكة ونُدِّد بالدور السلبي لدولة اوروبية مجاورة راحت تجهد، اضماراً ومن «وراء الكواليس»، في غمط الاندلس حقّها الشرعي، تاريخياً، باحتضان الحوار العربي ـ الاوروبي الثقافي الجديد .

وفي الختام وُزِّعت شهادات الحضور على المشاركين في الحلقة الدراسية ودعى منظّماها الحاضرين الى تناول المرطبات في مشرف خلّاب يطلّ على صرح قصر الاسكوريال. فتم ذلك في جو من البسط والانشراح.

لابد ، في النهاية، من الاشارة الى حقيقتين لايمكن اغفالهما. اولاهما جدّية الحلقة الدراسية وجودة مستواها العلمي، قياساً بنظائرها من الندوات واللقاءات والمؤتمرات التي تُعقد سنوياً في بعض المدن الاسبانية. وثانيتهما عدم انغلاق تيّار الاستشراق الاسباني الجديد في الخانات الاكاديمية والمنهجية التقليدية، وانفتاحه على الواقع العربي بكل خصوصياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية المعاصرة، في درجة من الالتزام الفكري والحضاري والسلوكي لايجد من يحرر هذه السطور حرجاً في وصفها بالشجاعة والنضج.

■ بقلم: الدكتور صبري حافظ

الفكر والعلم والعرب واوربا

■ مفارقة ملحة ■

ليس باستطاعة الاوربي ان يفكر في تاريخه القريب ، وخاصة في المرحلة التي انبثقت عنها النهضة الاوربية التي يعيش الغرب برمته مرحلة جني ثمارها دون ان يحتل العرب مكانة بارزة في هذا التفكير لأن النهضة الاوربية تدين لانجاز العقل العربي ولمعارفه الفكرية والعلمية والفلسفية بالكثير. فعلى الرغم من ذلك التوتر الذي تتسم به علاقة العرب باوروبا، وعلاقة اوروبا بالعرب في العصر الحديث ، وتواريخ هذه العلاقة المشحونة بالصراع منذ ان احتل العرب اسبانيا وعبرت جيوشهم جبال البرانس بالغة الى حدود مدينة ليون. ومنذ ان شنت اوروبا حملتها الصليبية ضد العرب واحتلت بيت المقدس ، ثم طردها العرب من ديارهم بعد عقود طويلة من هذا الاحتلال. بالرغم من هذا كله ، لابد علينا من التفرقة الحاسمة بين واقع تلك العلاقة المشحونة بالتوترات والمثقلة بالتواريخ والمواقف القديمة، وبين وضعها في العصور الوسطى حيث كان العرب جزءاً اساسياً من النسيج المعرفي لاوروبا ، لاتستطيع الطبقة المثقفة ـ وكانت هي الطبقة المسيطرة ـ او بالاحرى لاتطيق الاستغناء عن إنجازهم الهائل في شتى فروع المعرفة. بل وكانت اوروبا العصور الوسطى تعود الى العرب إذا ما ارادت التعرف على ميراثها الثقافي القديم الذي خلفته لها استقصاءات الاغريق الفلسفية والعلمية والفكرية. فلولا ترجمة العرب لتلك الآثار، وجمعهم لمخطوطاتها في مرحلة ازدهار الثقافة العربية في العصر العباسي ، وإنشاء مدرسة الحكمة، وديوان الترجمة في عهد المامون، لما وصل لأوروبا جزء كبير منها ولضاعت اهم نصوصها عليهم حتى الآن .

اقول إذن انه ليس باستطاعة الاوروبي ان ينكر في تاريخه الوسيط دون ان يحتل العرب مكانة بارزة في هذا التفكير، ومن يرجع لواحدة من احدث وثائق الوعي الاوروبي في هذا المجال، ومن اهم الروايات الغربية التي صدرت في السنوات الاخيرة والتي بيعت منها ملايين النسخ في الغرب كله، وترجمت الى كل اللغات الاوروبية ، وهي رواية الكاتب والعلامة الايطالي اومبيرتو إيكو (إسم الوردة) والتي تدور احداثها في العصور الوسطى ، سيجد انه كان من المستحيل على هذا الكاتب ان يقيم عالم ديره المسيحي نفسه، وهو العالم الذي تدور حوله الرواية ، دون ان تمتلىء مكتبة هذا الدير باعمال الكتاب والفلاسفة والعلماء العرب، ودون ان تتردد في طرقاته، وصوامعه اسماؤهم. ومن يقرأ هذه الرواية سيجدها ممتلئة باسماء العلماء العرب، وبإشارات عديدة الى اعمالهم : من الخوارزمي الى ابي بكر الرازي والكندي والحسن بن الهيثم وابن سينا وابن بطلان وابن رشد وابن حزم ، وحتى عيسى بن علي، وايوب الرهاوي وابن القيم وبيلق القبياكي صاحب «كنز التجار في معرفة جواهر الاحجار». بل ان حبكة هذه الرواية التي اخذت بالباب مثقفي اوروبا ، تعتمد على ان المترجمين العرب، الذين يعود اليهم الفضل في وصول كتاب ارسطو العظيم (فن الشعر) الينا قد ترجموا كذلك الجزء المفقود منه عن الكوميديا ، ووصل الى مكتبة هذا الدير الذي وجد نفسه وسط مفترق طرق النزاعات العقائدية، التي مزقت الكنيسة، وعصفت بوحدة كرسي البابوية ذاته في القرن الرابع عشر . إذن فحينما تفكر اوروبا في ماضيها، حتى على مستوى الخيال

القصصي ذاته، فإنها لاتستطيع ان تعطي هذا التفكير مشروعيته، وان تسبغ عليه قدراً من المعقولية، التي تسوغ قبول القارىء له ، دون ان يكون للعرب دور ملحوظ ، بل ومرموق في هذا المجال.

فقد كان العرب ، وكانت الثقافة العربية المصدر الفني الخصيب الذي بث في العقل الغربي حيوية انقذته من وهاد الجمود العقلي والمعرفة القشرية التي وسمت الثقافة الغربية كلها في العصور الوسطى. بعد انحصار المعرفة الاوروبية في بعض المتون الجافة العقيمة، في القرنين التاسع والعاشر، بصورة أجدبت معها القريحة الاوروبية ، وركدت المعرفة العقلية حتى اواخر القرن الثاني عشر ومشارف القرن الثالث عشر. وقد بدات عملية إخصاب العقلية الاوروبية بلقاح الثقافة العربية في منطقتين كانت اولاهما ـ كما نعرف جميعاً ـ هي الاندلس التي كان مثقفو اوروبا جميعاً يتطلعون الى ماحققته قرطبة الزاهرة فيه بقدر كبير من التوقير، وخاصة بعد ان استرد الاسبان طليطلة عام ١٠٨٥ فوجدوا فيها مكتبة عظيمة تحتوي على جل ثمار الحضارة العربية بعد ان عاشت هذه المدينة عصراً زاهراً في عهد ملوك بني‌ذي‌النون ، وبعد ان انتقلت الى مكتبتها مجموعة كبيرة من كتب مكتبة الحكم الثاني. وهكذا اصبحت طليطلة ثغراً للتبادل المعرفي على حدود الدولة العربية في الاندلس من ناحية، والدولة النصرانية في سائر اسبانيا من ناحية اخرى. إذ سرعان ما اسس الاسقف ريمون مجمع التراجمة عام ١١٣٠م، وهو المجمع الذي اخذ على عاتقه مهمة ترجمة اهم النصوص العربية الى اللاتينية، وبدا على إثر هذه الترجمات تاسيس فرع «دراسات السراسنة»، اي دراسة الحصاد المعرفي العربي ، في كل المراكز الكنسية، والجامعية الكبرى في اوروبا ، اما المنطقة الثانية التي كانت حلقة الوصل بين اوروبا وعطاء الثقافة العربية المعرفي الكبير، فقد كانت صقلية، التي استولى عليها النورمان عام ٤٥٤هـ . بعد ان ظلت تحت الحكم العربي زهاء ثلاثة قرون ، منذ ان فتحها العرب على ايدي الاغالبة عام ٢١٢هـ .

وقد شهد القرن الثاني عشر ازدهاراً ملحوظاً في الترجمة عندما بدأ بعض رجال الكنيسة عصر الترجمة من العربية الى اللاتينية في تلك الفترة، فنقلت في تلك الفترة مؤلفات الفارابي وابن‌سينا والغزالي وابن‌جبير. وترجمت كتب الخوارزمي ، وعشرات من كتب الفلك العربية، بل وحتى كتاب «كليلة ودمنة» . وقد ادركت اوروبا في هذا الوقت الباكر انه لايكفي ان تترجم الكتب العربية وحدها، وإنما عليها استيعاب كل الحصاد المعرفي الكامن في تلك الكتب، فظهرت طبقة جديدة من المنورين ، الذين اخذوا على عاتقهم مسؤولية إعادة تبويب تلك المعارف، وشرحها وتقديمها، في صورة مستساغة للعقل الاوروبي ، وإزالة اي تعارض بينها وبين التعاليم الكنسية الاساسية ، ومحاولة التوفيق بين استبصاراتها، ونتائجها العلمية وبين ماتواضعت الكنيسة على تسميته بـ «الحقائق الروحية»، حسب التصور الديني الشائع في تلك الفترة ، وقد برزت في القرن الثالث عشر اسماء مجموعة كبيرة من هؤلاء المنورين كان من اشهرهم : الاسكندر الهالي، وجروستيستا ، وتوما الاكويني، والبرت الكبير ، وروجر بيكون، وارنولد الفيلانوفي ، وبيتر الاباني، وغيرهم من المنورين الذين يحتلون مكانة مرموقة في تاريخ المعرفة الاوروبية ، والذين يعترفون في كثير من كتاباتهم ، باثر العرب الخلاق على كل ماكتبوه .

وإذا ماتجاوزنا اثر الشعر العربي والقص العربي على نظيريهما في الغرب، واكتفينا بالجانب العلمي وحده بمختلف فروعه من الطب الى الطبيعة والكيمياء، والفلك والرياضيات، والتاريخ الطبيعي. سنجد ان فضل العرب على اوروبا في هذا المجال عظيم. فلم تعرف اوروبا الرياضيات، بالمعنى الدقيق إلا بعد ترجمة اعمال الخوارزمي ، الذي لايزال اسمه علماً على جداول الخوارزميات، التي نعرفها في مدارسنا للاسف باسم اللوغاريتمات. بعد ان عربنا اللفظة الاوروبية المستقاة من اسم الخوارزمي ، فانحرفنا درجة، عن انحرافهم عن الاسم العربي . فنتجت عن ذلك تلك اللفظة الغريبة «اللوغاريتمات». وعرفت اوروبا عن طريق هذا العالم العربي الكبير، الارقام العربية التي مازالت تستعملها حتى الآن . واهم من ذلك نظام العد العشري ، بعد ان كان العد اللاتيني قائماً على استخدام الحروف . كما عرفت اوروبا عن طريقه الجبر والمقابلة، عبر ترجمة كتابه الشهير (حساب الجبر والمقابلة) من ناحية ، وعبر مقالات الكندي في هذا المجال من ناحية اخرى. كما كان لبني موسى بن شاكر (وهم ثلاثة اخوة محمد واحمد والحسن) دور ملحوظ في

تعليم اوروبا «علم الحيل»، المعروف الآن باسم الميكانيكا ، صحيح ان تاريخ العرب العلمي ، في الرياضيات، سابق على الخوارزمي ومستمر بعده منذ ابي كامل شجاع بن اسلم المصري وحتى احمد بن داود الدينوري والكلوازي وابي يوسف الرازي، ومسلمة المجريطي ، والاصطخري، وابي الحسن النسوي والحسن بن الهيثم وابن سينا وعشرات غيرهم ، ولكننا نذكر الخوارزمي، وبني موسى ابن شاكر لان من الثابت ان اعمالهم قد ترجمت الى اللاتينية في فترة باكرة، وانها اثرت بشكل بارز على تطور علم الرياضيات في اوروبا.

وإذا ما انتقلنا من الحساب الى الفلك وجدنا ان فضل العرب على اوروبا في هذا المجال غير منكور. فقد ترجمت اوروبا في العصور الوسطى رسائل عديدة في الفلك، من العربية الى اللاتينية ، مثل الألواح الفلكية لابي العباس الفرغاني وكتب الفلك لابي معشر البلخي ، واستفادت كثيراً من (اصطرلاب) البيروني ، ومن كتابه (الآثار الباقية عن القرون الخالية)، وآرائه الصائبة في حركة الشمس والكواكب وحساب قطر الارض ، وسرعة الضوء، والتكهن بدوران الارض ، وتعيين خطوط الطول وخطوط العرض بها وغير ذلك من المسائل المهمة في علم الهيئة ، واستفادت اوروبا كذلك من: (صور الكواكب) لعبدالرحمن الصوفي، ومن الكثير من الحسابات الفلكية العربية ، وخاصة من كتاب ابن الهيثم عن (تقسيم الافلاك) الذي عثرت اوروبا في كتاباته على كنوز معرفية لاتقدر سنعود الى بعضها بعد قليل. والواقع ان الفلك ـ الذي كان يعرف قديماً باسم علم الهيئة ـ كان من العلوم التي عرفتها المنطقة العربية منذ حضارة مصر القديمة، وحضارة بلاد مابين النهرين البابلية والآشورية ، وحضارة الكلدانيين قبل ان تعرفها الهند والصين وقبل ان يعرفها الاغريق . اما في المرحلة العربية فقد اشتغل الخوارزمي بعلم الهيئة، ودرس الكندي الفلك وفرق بينه وبين التنجيم. وبرز محمد بن سنان الحراني ، المعروف بالبتاني، في هذا العلم في العصر العباسي، حتى وضع إخوان الصفا رسائلهم العامرة بالمعارف الفلكية القيمة، كما برز في الاندلس ابو اسحاق النقاش المعروف بالزرقالي. والى جانب كل هؤلاء هناك إبن يونس الصفدي المصري، والسجستاني ، وعمر الخيام وابو علي المراكشي، وابو زيد اللجائي الفاسي، وشمس الدين الروداني الفاسي، وابو بكر بن طفيل وغيرهم.

اما الكيمياء والطبيعة فحدث عنهما ولاحرج ، لأن فضل العرب على اوروبا في هذا المجال عظيم، ومازال إسم الحزن ، اي الحسن بن الهيثم، يتردد حتى الآن في كتب تاريخ العلم الاوروبية المختلفة ، لأن ترجمة كتابه المهم عن «المناظر» الى اللاتينية، في القرن الثالث عشر، هي التي اسست علم البصريات كما نعرفه الآن ، بكل مافيه من نظريات حول الانحراف والانكسار والغرفة المظلمة، وحول المرايا المستوية والمخروطية والاسطوانية والكروية والبيضاوية ، وحول تعليل الظواهر الطبيعية الضوئية، كقوس قزح وكسوف الشمس وغير ذلك، كما اجهز على كثير من الافكار الخاطئة الشائعة حول تعليل البصر وحول مسار الاشعة ، وبين استقامة الضوء ووضع الاسس الاولى لنظريات انعكاسه ، وفرق بين الاجسام المعتمة والشفافة، وعلل الالوان . ومع ان ابن الهيثم يدين في كثير من معارفه في هذا المجال الى جهود العلماء العرب السابقين عليه مثل: ابي اسحاق إبراهيم بن سنان بن قرة، وإخوان الصفا، وابن سينا، وغيرهم. فقد استطاع ابن الهيثم ان يبلور كل انجازاتهم وان يمحصها ويضيف اليها الكثير في كتابه ذاك. فوصل عبره كل العلم العربي في هذا المجال صافياً ومقطراً الى اوروبا. وإذا كان الانجاز العربي في علم الضوء قد وصل لاوروبا عبر ابن الهيثم، فقد عرفت انجازهم في الصوت عبر فخر الدين الرازي وكتابه الفلسفي الشهير في (المباحث الشرقية) الذي ربط فيه الصوت بالموجات الهوائية، بل لقد فتح الطريق امام مبحث الموجات الصوتية ذاته، منذ زمن غير قصير، كما ادركت اوروبا في هذا الوقت من كتابات ابن سينا في (الطبيعيات) ان الضوء اسرع من الصوت لان «البصر يسبق السمع، فإذا اتفق ان قرع إنسان جسماً على جسم ، رأيت انت القرع، قبل ان تسمع الصوت ، لأن الابصار ليس له زمان والاستماع يحتاج الى آن»، كما يقول الشيخ الرئيس، كما عرفت اوروبا بقية مباحث علم الطبيعة من اعمال ابن سينا كذلك، ومن (الملل والنحل) لابن حزم، ومن الغزالي وابن باجة الاندلسي، وابن طفيل، والنظَّام، وابن رشد، والقزويني وغيرهم من الذين تناولوا في اعمالهم الكثير من جوانب تفسير العالم الطبيعي، وتعليل الكثير من ظواهره ، والبحث في

اصل مكوناته.

اما الكيمياء فقد كان فضل سبق العرب فيها كبيراً ، لان العرب كانوا قد استطاعوا القيام في هذا المجال بمجموعة من الاكتشافات المهمة من بينها: الماء الملكي، واحماض الكبريتيك، والأوزوتيك، والزرنيخ، والكلوريك، بالاضافة الى النشادر، ونترات الفضة؛ والعديد من الاملاح المختلفة، وحضروا كذلك اكاسيد الزئبق، والحديد، والنحاس وغيرها، وميزوا بين الفلزات، والحوامض، والاملاح، والخمائر وغير ذلك من المستحضرات الكيمائية، واشهر الكيمائيين العرب الذين عرفتهم اوروبا هو جابر بن حيان الذي قيل انه تعلم صنعة الكيمياء من الامام جعفر الصادق. لان جابراً كان بلاشك اول من خلص علم الكيمياء العربي من الاضاليل والأوهام والطلاسم الكثيرة التي تغلفه برداء من السحر والشعوذة، وهو الذي فصل مباحث علم الكيمياء المختلفة، وارسى قواعد تحضير الكثير من مركباتها، وقد جرى على طريق جابر عدد كبير من العلماء العرب الذين اعقبوه مثل ذي النون المصري، وابي بكر احمد بن علي المعروف بابن وحشية، ومحمد بن اميل التميمي، والكندي، وابي قران، ودبيس تلميذ الكندي المعروف، وعثمان بن سويد الاخميمي، وابي بكر محمد بن زكريا الرازي، الذي يعد كتابه (الاسرار) خير جامع لما حققه العرب من معارف في ميدان هذا العلم في القرن العاشر، وإن واصل العلماء العرب في المغرب والاندلس، والذين كانوا اكثر من غيرهم ولعاً بعلم الكيمياء كما يخبرنا ابن خلدون في كتابه، هذه الجهود وخاصة لدى مسلمة بن احمد المجريطي، وابن سينا. كما ولع بها في المشرق الشاعر الطغرائي، وابو الحسن الانصاري، والقزويني صاحب (عجائب المخلوقات) وفخر الدين الرازي، وابو القاسم العراقي، وعلي الكاشاني وعزالدين الجلدكي، وخليل بن ايبك الصفدي وغير ذلك من العلماء العرب والمسلمين الذين ذللوا سبل البحث في هذا الموضوع، وقننوا تجارب تحضير الكثير من المواد الكيميائية المهمة.

اما الطب فقد كان اكثر مجالات العلم في اوروبا تأثراً بانجاز العرب العلمي، ذلك لأن الاطباء العرب قاموا بمجموعة من الاكتشافات والاستقصاءات العلمية، التي جعلت دراسة الطب في اوروبا عالة عليهم لعدة قرون ، لأن العرب كانوا اول من انتبه الى انجازات جالينوس اليوناني في هذا العلم منذ عصر المامون حيث ترجم هذا الكتاب ، واخذ الاطباء العرب يؤلفون الكثير من التآليف على منواله حتى برعوا في هذا المجال وبزت مؤلفاتهم فيه الاصل وتجاوزته بكثير، خاصة وان الاطباء العرب في مرحلة ازدهار الحضارة العربية استفادوا كثيراً من تقدم بقية العلوم الطبيعية، ومن دراسات زملائهم الشائقة، في علوم الحيوان، والنبات، فقد صنف العلماء العرب النبات والحيوان في مراتب درسوا صفاتها وخصائصها في كتب عديدة من وجهة نظر لغوية وعلمية على السواء ، منذ ان كتب الاصمعي كتبه العديدة في هذا المجال، وصنف الجاحظ دائرة معارفه الشهيرة عن (الحيوان) وكتب ابوحنيفة الدينوري عن (النبات) ثم تكاثرت المؤلفات في هذا المجال للشريف الادريسي الصقلي ، ورشيد الصوري. وما ورد عن النبات والحيوان في رسائل إخوان الصفا، وابونصر الفارابي، وابو الريحان البيروني، ومسلمة بن احمد المجريطي، وضياء الدين بن البيطار المالقي الاندلسي، والقزويني، والدميري صاحب (حياة الحيوان) والمقريزي وغيرهم. كل هذه المؤلفات المهمة عن الحيوان والنبات كانت كنزاً معرفياً زاخراً استمد منه الاطباء الكثير من المعلومات التي ساهمت في تحضير العقاقير، ومعرفة خصائص الاطعمة، واحوال الجراثيم، وامور الادوية والاقربازين .

لهذا كله لم يكن غريباً ان تعرف بغداد في عصر إزدهار الدولة العباسية عدداً كبيراً من الاطباء الذين كانوا يداوون مرضاهم بالعقاقير بل ويجرون لهم العمليات الجراحية: من ابن ربّان الطبري، الى يوحنا بن ماسويه ، وسابور بن سهل، واسحاق بن حنين، وثابت بن قرة ، ثم ابنه سنان من بعده وابي علي بن زرعة، بل ومنكة وشاناق الهنديين وغيرهم.

وما ان انتصف القرن الثالث الهجري حتى اخذت دراسة الطب طابعاً علمياً على يدي ابي بكر الرازي، وبدا الاطباء يهتمون بالملاحظات السريرية (دراسة سير المرض وتطوره)، وبالمجرّبات (اختبار الطبيب معالجة المرضى بالأدوية المختلفة) ونشات مدارس الطب في العالم الاسلامي ونحا منهج الدراسة فيها الى منحىً نظري يدرس فيه الطب في المدارس، وآخر عملي يتمرن فيه الطلاب على يدي نطاسي ماهر ، له خبرة وباع في ميدان الطب. بل وعرف العرب

الاجازة العلمية في الطب منذ عام ٣١٩هـ/(٩٣١م) عندما اخطأ احد الاطباء في علاج رجل من العامة فمات. فأمر الخليفة المقتدر العباسي الا يتصدى احد لمعالجة الناس إلا اذا ادى امتحاناً. وجعل امر هذا الامتحان الى سنان بن ثابت بن قرة فامتحن سنان في نواحي بغداد وحدها تسعمئة من المتطببين. اما الذين كانوا ذوي تقدم وشهرة فلم يمتحنهم، لهذا كله كان الطب هو اول العلوم العربية التي تحولت الى مؤسسة، بالمعنى العصري لهذا المصطلح، ليس فقط لان دراسته خضعت لقواعد منظمة منذ العصر العباسي ، ولكن ايضاً لان العرب عرفوا البيمارستانات منذ فترة باكرة وقبل ان يعرفها الاوروبيون بقرون عديدة. فقد تولى ابو بكر الرازي، صاحب كتاب (الحاوي) الذي اصبح انجيل الاطباء في اوروبا لقرون عديدة بعد ترجمته الى اللاتينية في القرن الثالث عشر، بيمارستان (اي مستشفى) الري ثم البيمارستان المقتدري في بغداد .

والواقع ان كتاب (الحاوي) وحده يعد موسوعة طبية مدهشة ليس لها نظير في عصرها، ليس فقط لانه تناول العديد من الامراض من السكتة، والفالج، واوجاع العصب، والمالنخوليا، والكوابيس، والتشنج، والكزاز، وامراض العيون، والانف، والاذن، والاسنان، ولكن ايضاً لانه اكتشف فيه ما اسماه «بالاسباب والعلامات»، اي اسباب المرض واعراضه. فتحول الطب بذلك الى علم تجريبي ينهض على الاختبار والملاحظة والتجارب العلمية. وقد كان هذا الكتاب الهام فاتحة لسلسلة طويلة من المؤلفات الطبية التي رسخت علم الطب العربي وبلورت انجازاته المهمة. ومن ابرز تلك المؤلفات (الكتاب الملكي) لعلي بن العباس المجوسي، و(زاد المسافر وقوت الحاضر) لابن الجزار القيرواني، و(التصريف لمن عجز عن التاليف) لابي القاسم الزهراوي الاندلسي، و(المنتخب في علاج امراض العيون) لعمار بن علي الموصلي. لكن اعظم تلك المؤلفات جميعاً هو كتاب (القانون) للشيخ الرئيس ابن سينا، وهو الكتاب الذي دون فيه معارف القدماء، ومعارف المعاصرين له، حتى استغنى به الاطباء عن كل كتاب عداه. فقد درس فيه ابن سينا النبض دراسة وافية ربط فيه بين احواله المتفاوتة وبين الامراض المختلفة، وتوسع في دراسة اثر العوامل النفسية في اضطرابه. كما درس فيه الجهاز الهضمي دراسة تفصيلية واوضح العلامات، اي الاعراض، التي تنبىء عن وجود حصاة الكلية وعما إذا كانت في الكلية او المثانة، وشخصها تشخيصاً بارعاً، كما برع في تشخيص حالات العقم وعلاجها. بل وذكر الاورام الخبيثة (السرطانات)، ومازال تاكيده، بأن العلاج الوحيد لها هو الجراحة، هو آخر ما وصلنا اليه حتى الآن في علاجها، بل مازالت جل ملاحظاته في هذا الشان من تعقيم المناطق المحيطة ، وضرورة تعميق الاستئصال، بل والشك في يقينية العلاج بعد هذا كله، هي جل مانعرفه عن هذا الداء العضال حتى اليوم، كما ادرك ابن سينا اهمية الجانب النفسي في حالة الانسان الصحية والمرضية على السواء، واستخدمه في علاج الكثير من الحالات.

وخرجت من الاندلس مؤلفات طبية كثيرة كان من ابرزها مؤلفات ابن وافد الاندلسي وكتابات آل زهر الاندلسيين ، وكان اعظمهم مروان بن زهر ، الذي كان صديقاً لاعظم عقول الاندلس قاطبة وهو ابن رشد، والذي شخص الاورام الخبيثة والسل المعوي، والشلل البلعومي، والتهاب الاذن، وداوى الحثار (التراخوما) بالجراحة، واكتشف جرثومة الجرب الطفيلية، كما كان رائد التغذية الصناعية ، عن طريق شق المرىء ، او الحقن الشرجي، وكذلك كتابات ابن طفيل، وخاصة في رسالته المشهورة (حي بن يقظان). اما اهم كتب المتاخرين في هذا مجال العلوم الطبية، فهي اعمال ابن النفيس الدمشقي، الذي عمل في القاهرة ، واصبح رئيساً للمستشفى الناصري في القرن السابع الهجري (١٣ الميلادي). وترك لنا كتاباً مهماً هو (الموجز في الطب) وهو ايضاً من الكتب التي بلغت اوروبا واثرت في تطوير الدراسات الطبية بها، وخاصة ابحاثه عن الدورة الدموية ، التي كانت الأساس التي بنيت عليه اكتشافات هارفي في هذا المجال. ولايقل تاثير مؤسسة البيمارستان (المستشفى) العربية على اوروبا، عن تاثير كل الكتابات الطبية، التي سنتتبع بعض تاثيراتها على اوروبا بعد قليل. خاصة وان البيمارستان العربي بعض تطوره تحول الى ما نعرفه في الوقت الحاضر بالمستشفى الجامعي الذي كان العلاج فيه قرين الدراسة والتدريب. وقد كان انتقال الطب العربي الى اوروبا هو الاساس الذي قامت عليه مدارس الطب ومستشفياته في «مونبلييه» و«بادوا» و«نابولي» و«بولونيا» و«اورليان» و«رانس» و«اكسفورد» و«كمبردج» و«انجيه»،

وغير من المدن الاوروبية بعد ذلك .

وقبل القفز الى بعض التاثيرات المتاخرة نسبياً للطب العربي على اوروبا ؛ لابد من العودة الى بدايات هذه التاثيرات العلمية العربية على اوروبا والتي اعقبت مرحلة الترجمة الاولى في طليطلة. فقد تاثر كثير من العلماء والمفكرين الاوربيين باعمال ابن الهيثم خاصة وكان ابرزهم في هذا المجال روبرت جروستست وهو فقيه انكليزي، وفيلسوف وعالم، كما كان اسقفاً على مدينة لنكولن منذ عام ١٢٢٥ كما كان مشرفاً على الدراسات الفلسفية في جامعة اكسفورد، وكان له اثر ملحوظ على الحياة الفكرية والعلمية في انكلترا ، امتد لعدة قرون بعد وفاته، وقد اعترف غروستست بدينه الكبير لابن الهيثم، وباطلاعه على كتب ثابت بن قرّة والبطروجي وغيرها. وتاثر بابن الهيثم كذلك فيتيلو الذي اعتمدت رسالته في الضوء على ابحاث ابن الهيثم اعتماداً كلياً ، ثم اصبحت تلك الرسالة بعد ذلك مشهورة ، ومعتمدة في اوروبا كلها، حتى ظهور نظريات نيوتن. كما وصل تاثير ابن الهيثم عبر فيتيلو الى عالم الفلك الالماني الشهير يوهان كبلر. كما تاثر بابن الهيثم عالم الرياضيات والطبيعة الانكليزي الشهير جون بكهام (ت١٣٩٢) الذي درّس في باريس وفي اكسفورد، ثم اصبح رئيس اساقفة كانتربري (اي رئيس الكنيسة الانكليزية كلها) عام ١٣٧٩. وفند بكهام آراء توما الاكويني في الطبيعة، والف رسالة تحمل عنوان كتاب ابن الهيثم نفسه سماها (في المناظر) كانت رسوم العين بها، والتي اعتمدتها اوروبا في دروسها لقرون عديدة ، ماخوذة بالنص عن ابن الهيثم .

اما اعظم علماء الغرب من الذين درسوا العلم العربي ، وحملوا نتائجه الى اجيال متعاقبة من العلماء والمفكرين الاوربيين فهو الانكليزي روجر بيكون (١٣١٤ - ١٣٩٤) الذي كان فقيهاً، ولغوياً، وعالماً، حاضر لسنوات طويلة في الفلسفة والعلوم في باريس، واكسفورد، وكان مسؤولاً عن تقديم العديد من المعارف الجديدة الى الغرب الاوربي في مؤلفاته الكثيرة مثل (عن المرايا) و(قضايا ميتافيزيقية) و(تناسل الانواع) والتي بلغت ذروتها في كتابه المهم (التاليف الكبير) ، الذي وضعه بناء على طلب صديقه، البابا كليمنت الرابع. وانتهى به الامر الى السجن ، بسبب افكاره الجديدة، ومعارفه الكثيرة، التي كان من اليسير الا تتطابق مع «الحقائق الروحية». وقد كان بيكون يقول: إن اعجب الامور هو ان يطلب الانسان - في عصره بالطبع - العلم دون ان يعرف العربية . ولذلك فقد درسها، والف كتابه المهم (التاليف الكبير) على غرار الكتب العربية، وكان اجل ما يفخر به فيه، هو القسم الخاص عن الضوء، والعلم التجريبي، والذي استقاه كلية من مؤلفات الكندي، وابن الهيثم . وقد استطاع بيكون ان ينطلق من الاساس العلمي المتين الذي وضعه العلماء العرب للقيام بتجاربه، وبلورة بعض إضافاته العلمية، التي ما كان له ان يحققها، لولا اطلاعه على الاصول العربية، في مظانها، وفي ترجماتها اللاتينية، المتاحة في عصره على السواء، كما اعتمد بيكون في رسالته المهمة عن الطب على كتابات الرازي، وابن سينا، ويونس الدمشقي. وقد تتلمذ على كتابات بيكون اجيال متعاقبة من الاوربيين الذين عرف بعضهم مصادره، واكتفى اغلبهم بما حواه تاليفه الكبير من خلاصة العلم والفكر العربي ، وانتشرت افكاره التي كانت عماد المعرفة العلمية في انكلترا طوال القرنين الرابع عشر ، والخامس عشر، عبر تلاميذه العديدين مثل بيير الايلي وبول الميدلباراوي وغيرهم. فلم يكن بيكون عالماً فحسب ، ولكنه كان ايضاً فيلسوفاً جعل الفلسفة اول العلوم ومبتدأ المعارف.

وبالاضافة الى بيكون هناك عدد كبير من العلماء الاوربيين الذين تاثروا بالعلم العربي في تلك الفترة مثل الالماني ديتريتش الفرايبورجي ، والفرنسي دوراند دي سان بوسان الذي اشتغل بالفلك، واخذ عن ابن الهيثم الكثير من الآراء في هذا المضمار. والايطاليين تاديوس الفلورنسي. وتيودور السالبيستي الذي اسس معلوماته الطبية على كتابات ابن رشد، والجراح الشهير رولان البارمي، وجيوفاني باتستا دي لابورتا، الذي اكد ان اول من علل، ان ظهور الاجرام عند الافق اكبر منها في كبد السماء، هو ابن الهيثم ، وغيرهم من العلماء الايطاليين الذين جعلوا من بولونيا، مركزاً علمياً مزدهراً في العصور الوسطى، بفضل إلمامهم بالمعارف العربية، واعتمادهم على إنجازاتها . هذا وكانت مدرسة مونبلييه (التي تحولت فيما بعد الى جامعة مونبلييه المعروفة، وهي واحدة من اعرق الجامعات الفرنسية، إن لم تكن اعرقها) قد اصبحت في العصور الوسطى مركزاً مهماً

للدراسات العربية في اوروبا، لانها كانت حلقة الوصل، بين قرطبة في الغرب وايطاليا في الشرق. وكان اشهر مستعربيها هو ريمون لول، وارنولد فيلانوفا الذي كان كتاباه (التاليف الصغير) و(المختصر التطبيقي) من ابرز الكتب الطبية في هذا الوقت. ويمكننا ان نعدد هنا الكثير من الاسماء البارزة التي لعبت دوراً مرموقاً في نقل العلم العربي الى اوروبا، مثل بيتر الاباني، وماثيو السيلفاتيقي، وجيلبرت الانجليكي، وجون الجاليسديني ، الذي كان يدرس في جامعة اكسفورد، في القرن الرابع عشر، وجاك ديسباريس البارتيبي، الذي كان يدرس الطب في مونبلييه، وعشرات غيرهم، ولكننا سنكتفي هنا بهذا القدر ، لنطرح بعض ملامح مفارقات العلاقة العلمية بين العرب واوروبا.

فلا اريد هنا ان انضم الى جوقة المتفاخرين بتراثهم العظيم، برغم اعتزازي الكبير به، ولكني اود ان انتهز فرصة تذاكر هذا الماضي العريق، لاتامل هذا الاثر العربي الكبير على تكوين العقل الاوربي ، في مرآة الحاضر، ومن خلال تجليات نقيضه اي فضل اوروبا على العرب في العصر الحديث، حتى نتمكن من المقارنة بين حالتين تاريخيتين ، وحضارتين، بصورة تتكشف عبرها، مفارقات تلك العلاقة المهمة بين العرب واوروبا . واول تلك المفارقات: ان معرفة الغرب بتراثنا العلمي، كان عاملاً من عوامل النهضة الاوربية ، وعنصراً فعالاً في تحقيق التقدم الحضاري ، للغرب كله، بينما كانت معرفتنا بانجاز الغرب العلمي والفكري بدءاً من القرن الماضي، وحتى اليوم، من عوامل تكريس تبعيتنا للغرب، وترسيخ بعض ملامح تخلفنا، بالصورة التي اتسعت بها الفجوة بيننا وبين الغرب اكثر مما ضاقت. هذه المفارقة الجلية تنطوي على مجموعة اخرى من المفارقات، يدفعنا تاملها الى العودة من جديد الى طبيعة كل مرحلة، والى التعرف على آليات كل من العلاقتين اللتين تبدوان متماثلتين، على مستوى من المستويات، ومتعارضتين ، على مستويات اخرى. فقد عرفت اوروبا لحسن حظها، هذا العلم العربي كله، دون ان ترتبط تلك المعرفة باي رغبة من العرب في السيطرة، او استغلال تلك المعرفة لتحقيق قدر من المكتسبات التاريخية، ومن هنا فقد انفصلت اطروحة المعرفة (التي بلور ميشيل فوكو علاقتها بالقوة والسيطرة) عن اي رغبة، من جانب العرب، في السيطرة على اوروبا. بل ان المفارقة المهمة في هذا المجال، ان تلك المعرفة توالتت مع تراخي قبضة السيطرة العربية على اوروبا. ومع بدايات اضمحلال النفوذ العربي فيها، بل ومع نوع من الصحوة الاوربية التي استردت صقلية وطليطلة اللتين كانتا حلقتي الوصل بين العرب واوروبا في هذا المجال كما راينا. فشجع هذا الاتصال تلك الصحوة ونماها. بينما ارتبطت معرفة العرب بتفوق اوروبا العلمي بصدمة الاستعمار بما تتضمنه من نزعة قوية للسيطرة والاستغلال، وما تنطوي عليه من تناقضات المد الاستعماري. فبينما كانت معرفة الغرب لثمار التقدم العلمي والفكري العربي نوعاً من الاكتشاف الايجابي، جاءت معرفتنا بتفوق اوروبا ، نوعاً من الصدمة الحضارية، التي لم نفق منها حتى اليوم، ومازلنا اسرى بعض تناقضاتها .

وهناك مفارقة ضمنية اخرى، فقد عرفت اوروبا ثمار التقدم العربي ونهلت من علومه ، بينما حرص الغرب على ان نعرف ثمار تقدمه التكنولوجي، دون الاخذ بالاسس العلمية، التي انجبت تلك الثمار. كان الغرب يريدنا ان نتحول الى سوق لبضائعه، ومن هنا حرص على الفصل بين العلم والتقنية، بينما قدمنا نحن له المعارف، التي تمكنه من انتاج المزيد من التقنيات، التي تنتج بدورها المزيد من السلع. وهذا في حد ذاته ينطوي على مفارقة إضافية فبينما استطاع الغرب ان يحول علومنا الى تقنيات. فإن من يدرس طبيعة تعاملنا مع ثمار التقنية العربية من السيارة حتى جهاز الفيديو يدرك اننا ننحو الى إضفاء طابع غيبي على التقنية، والى فصلها بالتالي عن اساسها العلمي، واستيعابها ضمن إطار الفكر الخرافي، او إضفاء مسحة دينية خارقة عليها. ومن يتامل استخداماتنا لادوات الحضارة الغربية، التي غزتنا في عقر دارنا، يدرك كيف حاولنا ان ندرا آثار هذا الغزو باستيعابه داخل إطار الفكر التقليدي، ومن يراجع دراسة عالم الاجتماع المصري الكبير الدكتور سيد عويس (هتاف الصامتين)، حول العبارات التي يكتبها العامة على السيارات يكتشف آليات تعاملنا المراوغة مع تلك الادوات، ومحاولتنا لالغاء حركية التفاعل العلمي معها. وهذا هو اخطر مفارقات تلك العلاقة، وهو السر في ان تعرف الغرب على ثمارنا المعرفية، في العصور الوسطى، قاد الى نهضته العلمية والحضارية الكبرى، بينما ادى تعرفنا على ثمار حضارته التكنولوجية الى تعميق تبعيتنا للغرب وتكريس تخلفنا عنه.

بقلم: ا.د.شارل فيال Charles Vial
ترجمة: كامل عويد العامري

الوقوع في دائرة السحر ألف ليلة وليلة في النقد الادبي الانكليزي ١٧٠٤ ـ ١٩١٠

■ في مقدمة الطبعة الاولى التي صدرت عام ١٩٨٠، يذّكر الكاتب، بان هذا الكتاب هو ترجمة لاطروحة باللغة الانكليزية قبلتها جامعة دالهوزي الكندية بامتياز. انه عمل مهم جداً، حيث يتضمن بيبلوغرافيا واسعة (٧٤ صفحة) تحتوي على كل ما كتب باللغة الانكليزية خلال قرنين من الزمان عن الف ليلة وليلة، او ما كتب تحت تاثيرها. وهذا يعني ان الكاتب استثمر مصادر عديدة احتوتها المكتبات الانكليزية والكندية والامريكية، من بينها عدد كبير من الصحف والمجلات.

وتجدر الاشارة هنا، انه في الوقت الذي فيه نشرت ترجمة غالان الفرنسية (١٧٠٤ ـ ١٧١٧) انتشرت في انكلترا ترجمة انكليزية مجهولة لليالي، ماخوذة من النص الفرنسي، اصبحت معروفة تحت اسم غروب ستريت (شارع المطابع والمكتبات).

١ ـ الليالي في القرن الثامن عشر:

كان الترحيب حاراً بهذه الحكايات الخارقة، فهي قد جاءت بشيء يختلف تماماً عن رصانة الكلاسيكية الجديدة، بالاضافة الى كون تلك الفترة كانت تعلن عن ظهور الرواية (الرومانس). ولكن يكفي ان فرنسا اجتذبتها الحكايات الشرقية قبل ان يقيّمها الانكليز انفسهم.

ففي عام ١٧١٣ احصيت اربع طبعات لليالي، وفي عام ١٧٨٣ اكد جيمس بيتي بانه «كتاب، اطلع عليه اغلب شبان هذا البلد، كما ان اكثر المثقفين الذين كانت لهم شهرة واسعة افتتنوا به.

فمجلة مثل سبكتاتور Spectator وضعت للحكاية الشرقية مكاناً يوازي مكانة الرواية ، كما ان المجلات ذات الانتشار الواسع قدمتها على شكل حلقات متسلسلة. وقد دفع ذلك عدداً من المجلات الصادرة في تلك الفترة الى طبع مقتطفات منها، مثل مجلة: Monthly Review التي قاطعت مثل هذا الادب عام ١٧٢٩ على اساس انه بعيد عن الواقع والاخلاق العامة والتي عادت فنصحت عام ١٧٦٢ بقراءته. وكان من تاثير الليالي ان الانتاج الادبي الذي على شاكلتها قد شاع وانتشر، فقد نقلت عنها النصوص المسرحية كما اقتبست منها الكتب المخصصة للاطفال. (ج. كوبر ١٧٩٠).

وكان كتاب اوائل الرومانسية (Pre-romantiques) قد تحمسوا لليالي بشكل واضح ، امثال هوكزورث وبكفورد ووليل، الا ان الافكار المحافظة د ادت الى اعادة النظر بمواقفهم، ويطرح المؤلف سؤالاً هو لماذا يحظى الفوقطبيعي بالقبول عند هومير واوفيد ويرفض عند شهرزاد ؟

وتؤكد كلااريف عام ١٧٨٥، بان الليالي متفوقة على الاوديسة فيما يتعلق بالممكن والمحتمل، وبالرغم من الخلاف بين الحكايات الشرقية، والرومانس الا ان هوراس وليل مؤلف رواية قصر اونزانتو التي تعد اول رواية قوطية كان واحداً من المعجبين بها.

٢ ـ خلال الفترة الرومانسية (بداية القرن التاسع عشر):

يشير الكاتب الى ان الشروط الاجتماعية والاقتصادية والثقافية قد ساعدت في تمييز حركة القرن التاسع عشر: هناك ثراء الطبقات الوسطى والتوسع الاستعماري الانكليزي في الهند والمشرق العربي ونمو الدراسات الاستشراقية وكتب الرحلات، حتى ان مجلة (Electic Review) نشرت وحدها قرابة

ست واربعين حكاية من حكايات الرحلات في عشرين سنة (١٨٠٥ ـ ١٨٢٥).

وقد دفع الولع بالليالي، هنري ويبر الى جمعها في عام ١٨١٢ في كتاب اطلق عليه اسم «حكايات الشرق»، وبالرغم انه لايوجد هناك اتفاق لدى الكتاب، فان بازليت وراسكن اعلنا تحفظهما اما وردوزورث فقد وقع تحت تأثير سحرها ـ الا انهم جميعاً كانوا يعلنون بان هذه الحكايات تحتل مكاناً مرموقاً ـ فوصفها السير جون ليك بانها من افضل الكتب المائة في الادب العالمي. وقد كان كولرج ولي هانت من اشد المعجبين. وقد وجدت الرومانسية المنتصرة في هذه الحكايات، الشرق الحالم الذي تصبو وتشتاق اليه كلياً، فقصائد توماس مور، ودي كنسي، وكيتس كانت مشبعة بها وتتداخل في نسيجها.

وبالرغم من انه منذ الاعوام ١٨٣٩ ـ ١٨٤١ كانت الترجمة الانكليزية هي الترجمة التي انجزها لان Lane مباشرة عن المخطوطة العربية، الا ان ترجمة غالان احتفظت بثرائها الرومانسي. وقد كتب ثلاثة شعراء انكليز، وهم تنسيون وموريس ومريدث، قصائد مستوحاة من قصة مدينة زبيدة المتحجرة، وذلك باعتمادهم اسلوب الحكاية الساحر.

اما بالنسبة لديكنز وهنلي، فقد اتاح لهم الراوية الشرقي، الهروب من عالم مبتذل، وقذر، وكئيب هو عالم اوروبا الصناعية. وفي جين أير افادت شارلوت برونتي من براعة شهرزاد.

٣ ـ التجاوب النقدي: التثمين الرومانسي لجمالية شهرزاد:

لعبت الليالي العربية دور الموازنة بين النفعية والصرامة البروتستانتية، وهي التي وضعت الماء في الطاحونة الرومانسية، فكانت الأساس في تقويم الرواية فيما بعد. وعندما نعود الى مجلة British review في عددها الصادر في تشرين الثاني عام ١٨١٨ الذي كرس للاحتفاء بكتاب ولت سكوت Tales of my Landlord نجد ان المجلة عدّت فن شهرزاد القصصي معيارها في تقدير جودة الكتاب. انها، اي الليالي، مسلية، ولكنها تضطلع بدور تثقيفي اجتماعي واخلاقي، اما اسلوبها الخارق فلايشكل معضلة في النهاية.

وكان لكوليرج نظرة ثاقبة في ان هذا الاثر يحتمل النقد، لان القارىء، منذ الوهلة الاولى، يجد نفسه في مكان خارج حدود الممكن، في حين تبقى ثمة مسافة بينه وبين الذي يروي له. ان عالم شهرزاد «العضوي» الذي تمتزج فيه الطبيعة والخيال يذكّر «بالحقائق الاستعلائية» الاثيرة، عند نوفاليس، هذا العالم الذي اثرى الرومانسية، وقد كان لهذا الأسهام وقعها في قلب كارليل. لقد تم استخدام الحتمية ورفضها، الواقع والميتافيزيقيا في الحبكة نفسها، وهذا ما نجده في ماساة الملاح العجوز لكوليرج.

غير ان الليالي لم تشترك في الحركة الرومانسية، واذا ماوجدت الاخيرة فيها غذاءاً روحياً، فان النفعيين ثمنوها على اساس انها وثيقة اجتماعية.

٤ ـ نسخة لين: تغير الموقف الادبي في العصر الفكتوري:

لقد استحسن هذه النسخة اولئك الذين لم يرغبوا ان يكونوا لارومانسيين، فبحثوا عن الطبع، والشرق الحقيقي، والواقع، والموضوعية العلمية. وقد شاع الاهتمام آنذاك بوصف الممكن والمحتمل بدقة تامة.

من جهة اخرى كان لين قد نقح نسخته لكي يستطيع ان يضعها الى جنب الانجيل ومسرح شكسبير ـ المنقح ايضاً ـ في صالونات الطبقة الوسطى.

لقد كانت هذه النسخة نفعية، وهذا مايؤكده شارلس نايت، الذي يعد احد أبرز ناشري العصر. فالقارىء يكتشف الشرق كما هو بما يتضمنه من ملاحظات تاريخية واجتماعية كثيرة، بالاضافة الى ان لوحات هارلي التي كانت قد عززت من اهمية نسخة لين المنقحة. لقد جاهد ضد النزوع نحو تخليد شرق من الاميرات والجن، مثل بايرون «وكان الشرق لايملك غير الاميرات والجن»، اما بيردث فقد اعترض على اولئك الذين ليس بمقدورهم ان يجعلوا الشرق موضوعياً والذين لايستطيعون فصله عن ذواتهم.

وعند العودة الى نسخة غالان وذكريات الطفولة التي يماثلها بالرومانسية، يؤكد ولتر باجت، في مقال له عام ١٨٥٩، بان لين سمح اخيراً بنقد الحكاية العربية نقداً ادبياً، ذلك ان النتاجات الخيالية حسب رأيه هي تعبير عن اختلافات اجتماعية جذرية، تاركاً الحكايات الخارقة التي سحرت الرومانسيين، وكذلك حكايات اللصوص والاشرار والأوغاد والمحتالين التي كانت محط اهتمام دنلب وهواة الرواية القوطية، ليصب جل اهتمامه على القصص ذات الاصول المدينية والبرجوازية.

عندما يتقرب باجت من الليالي لغرابتها، فانه يتلمس استنتاجاً عن العلاقة الموجودة بين الظروف الاجتماعية والثقافية للشرق في العصور الوسيطة وبين الابنية التصويرية في الحكاية ويقول، نحن بعيدون عن الديمقراطية التي تهتم بالفرد، فتحت ظل طبيعة تسلطية جائرة في العصر الوسيط وحسب ماتكشف عنه الحكايات فان هذا «النظام السياسي لايتيح غير ندرة من الحرية امام الامكانات ، بحيث ان العبقرية والاقتدار المخلص لايقودان الى ترقية، اما الاهمال والعجز فلايحولان دون مغنم وود»ص٢٥٩، فالشخصيات تتصرف لتؤكد ذاتها.

٥ ـ بانوراما الحياة الشرقية:

ان الكثير من المعلومات التي تم التطرق اليها، قد تطورت، حيث يقدم المؤلف مشهداً مدينياً لليالي المتميزة في الفترة الفيكتورية التي يصبح فيها السندباد ، البرجوازي، الثري، بطلاً محبذاً، فالتكملة التي طالت الترجمات اللاحقة لترجمات لين، مثل بيان (١٨٨٢ ـ ١٨٨٤) وبيرتن (١٨٨٥ ـ ١٨٨٦) وليدي بيرتن. وفي المقام الاول تطرح قضية معرفية هي اذا كانت الترجمة منقحة، فانها تناقش الموضوع حسب القانون الاسلامي....الخ.

وتتناول خاتمة الكتاب قضية تاليف مجموعة من الليالي التي ادرجت في المقدمة، وبعد ان يجدد الكاتب تاكيده على الاسلوب العربي الصافي لهذا الاثر، وبانه يشكّل اساساً عربياً للنوع الروائي، يعرض في الصفحات الاخيرة من البحث للاتجاهات الاخيرة في دراسة الليالي، وهو يشدد بذلك على مقدمة ت. تودوروف بصورة خاصة .

■ الوقوع في دائرة السحر
الف ليلة وليلة في النقد الانكليزي
١٧٠٤ ـ ١٩١٠
■ محسن جاسم الموسوي
دار الشؤون الثقافية العامة ـ وزارة الثقافة والاعلام ـ الطبعة الثانية ١٩٨٦ ـ ٢٣,٥ × ١٦,٥
٤٣٩ صفحة + ١٥ صورة

■ د. ادوارد بديين

ترجمة الادب العربي الحديث الى الالمانية في سويسرا

ان مطالعة ادب اجنبي مترجم، لها مفعولها في توسيع آفاق عدد اكبر من المثقفين والناشئة، الذين لايستطيعون - لسبب او لآخر - ان يطالعوا هذا الادب، باللغة التي كتب فيها اصلاً. ومن جهة اخرى، تساهم مثل هذه المطالعة في زيادة كمية ما يقرؤه المرء من الادب او الاداب الأجنبية ، وذلك لسهولة فهم اللغة الام ، والسرعة في قراءتها . الا ان ذلك يستلزم بعض الشروط التي لاغنى عنها لممارسة مثل هذه المطالعة. ومن هذه الشروط اورد على سبيل المثال دون توخي الحصر ، وباختصار دون توسع، مايلي:

١) ان يوجد جمهور ذو شهية متفتحة على المطالعة:

ومثل هذا الجمهور يكون عادة جمهوراً ، طالع اولاً بعض ادب لغته، وطمح في الاطلاع على آداب اللغات الاخرى او بعضها، وذلك: اما للتمتع، او للمقارنة مع ادب اللغة الأم، او حباً في الاستطلاع ليس إلا.

٢) ان يوجد ذلك الادب المترجم:

ولكي يوجد فنحن بحاجة لمترجم يجيد على الأقل اللغتين: المترجم منها والمترجم اليها: وهذا يعني حسن اطلاع لغوي وموضوعي في اللغتين، ان كانت النصوص علمية، وتعمق ادبي وحضاري، ان كانت النصوص المترجمة ادبية. ثم اننا بحاجة ايضاً الى دور نشر او ما ينوب عنها، وذلك لتمويل الترجمة وطبعها، ومن ثم لتوزعها.

٣) ان يكون اختيار ما يترجم موفقاً:

وهذه مسالة صعبة، تختلف فيها الآراء باختلاف الأذواق من جهة، وبحسب شهرة العمل الادبي نفسه عند القراء من جهة اخرى، لأن عامل الخوف المادي : اي الخوف من الا يباع عدد كاف من النسخ، يؤمن تغطية النفقات، مع انجاز بعض الارباح، يزيد من صعوبة الاختيار احياناً.

والآن لنعد الى موضوعنا الاصلي . فان نشاط الترجمة من الادب العربي الحديث الى اللغة الالمانية يعتبر فاتراً بالمقارنة مع ما يترجم من ادبنا الحديث الى اللغة الانكليزية او الفرنسية مثلاً، وما ترجم الى هذه اللغات مازال قليلاً ايضاً. ويرجع ذلك الى اكثر من سبب، مثلاً: قلة من يجيدون فهم الادب العربي الحديث بعمقه اللغوي والاجتماعي والحضاري والسياسي. فلغة الأدب قد تشمل ذكر اسماء اعلام من التاريخ او الادب او السياسة وما الى ذلك، او اماكن تضفي بمجرد ذكرها طابعاً خاصاً على جو القطعة الادبية، مهما اختلف نوع الاخيرة، او حوادث لها مدلولها التاريخي او الحضاري، او اقتباسات من قطاعات اخرى من الادب العربي في عصوره المختلفة، او اشارة الى آية كريمة، او حوار بلغة عامية محلية، او ذكر اغنية او مطرب، الى ماهنالك من مشاكل يصعب حصرها، تواجه في الواقع كل من يترجم مؤلفات ادبية من لغة الى اخرى. وهذه امور لها اهميتها لانها تبنى العمق الحضاري الذي يرتكز عليه الادب العربي الحديث - كغيره من الآداب - وتثير في وجدان القارىء العربي مشاعر على مستويات مختلفة تقوي شغفه في القراءة - ان اجاد الاديب اختيارها .

وعندما يتمكن مترجم ما من مثل هذه النقاط ، او من بعضها على الاقل ، يبرز شطر آخر للمشكلة، وهو: هل لدى هذا المترجم المقدرة اللغوية والعمق الحضاري - ولو جزئياً - بالنسبة للالمانية ، بحيث يتمكن من ايصال النتاج الأدبي العربي المترجم، الى جمهور القراء الالمان، بشكل سائغ جميل ومفهوم، لايمسخ العمل المترجم من ناحية ويراعي

اصول اللغة الالمانية ـ التي تكاد تضاهي العربية في صعوبتها ـ ومقاييس الجمال فيها، من ناحية اخرى ؟

اما الاسباب الاخرى التي ساهمت حتى الآن في اعاقة عملية الترجمة، فمنها ان الأجواء السياسية في الاربعين سنة الماضية، وما تولد عنها من استفحال الدعاية المعادية لكل ما هو عربي، ارعب كثيراً من دور النشر، وجعلها تحجم عن الاقدام على تقديم ادب او فكر عربي، وذلك ذعراً من الدمار المادي والاجحاف الدعائي، الذي قد تلاقيه لمجرد تفكيرها بذلك. فان عدد الذين خسروا وظائفهم الصحفية، لمجرد ان رأوا بعض الحقائق السياسية بمنظار لم يعجب مموليها او اخافهم من نقمة ناقم، هو عدد كبير حقاً. والأنكى من ذلك ان مثل هؤلاء الضحايا لايجرؤون عادة على الاحتجاج بصوت عال، لئلا تقفل امامهم ابواب الرزق تماماً.

وفي مثل هذه الأجواء، ورغماً عنها، ظهرت بعض النشاطات، التي تستحق الذكر والتقدير، منها ماترجمه ونشره المرحوم ناجي نجيب في برلين الغربية من مؤلفات طبعت باللغتين: العربية والالمانية، جنباً الى جنب، وما تُرجم ويُترجَم في المانيا الشرقية.

اما بالنسبة لما ترجم الى الالمانية من الادب العربي الحديث ونشر في سويسرا، ثم وزع في كل من سويسرا والمانيا، فهنالك ما ترجمه صديقي الدكتور هارتموت فيندريش، مبتدئاً من الصفر تقريباً. ويظهر اخلاصه في العمل في عدم تردده في ان يرفع سماعة الهاتف ليسالني عن معنى كلمة في العامية، وعن ابعادها في النص، او عن اسم «طبخة»، ومم تتالف، او عن اصطلاح يفهم معناه، ولكنه يشك في ان يكون له بعد اجتماعي، او عمق حضاري خفي، قد يؤثر التلميح اليه في الصورة النهائية للنص الالماني، وهو الآن مسؤول عن اصدار ترجمات بالالمانية من الادب العربي الى اللغة الالمانية، وذلك في دار النشر السويسرية البازلية «لينوس». (LENOS).

وفي هذا المجال اود ان اقدم الى القارىء العربي معلومات عن بعض هذه الترجمات، التي صدرت عن دار النشر المذكورة اعلاه.

١) غسان كنفاني:

هو الكاتب العربي الفلسطيني المعروف. ولد عام ١٩٣٦ في مدينة عكا ـ المدينة التي صدت نابليون بونابرت. بدأ دراسته الابتدائية بمدرسة الفرير في يافا، حيث كان والده يعمل محامياً. وحين وقعت النكبة وسقطت عكا في ١٦/٥/١٩٤٨ لجأت اسرة غسان الى لبنان لبعض الوقت، ثم انتقلت الى سوريا، واستقرت في دمشق. اشتغل غسان عاملاً في مطبعة، وموزعاً للصحف، وعاملاً في مطعم، الا انه تابع دراسته الابتدائية ثم الاعدادية، احياناً في النهار واحياناً في الليل، الى ان حاز شهادة الاعدادية سنة ١٩٥٣. فاشتغل مدرساً في مدارس وكالة اللاجئين الفلسطينيين في دمشق. ثم حاز على شهادة الدراسة الثانوية بدراسة خاصة، وترك دمشق عام ١٩٥٥ الى الكويت للعمل مدرساً هناك. واثناء عمله مدرساً، انتسب الى جامعة دمشق ونال شهادة الاجازة في الأدب ـ قسم اللغة العربية. وفي سنة ١٩٦٠ غادر غسان الكويت الى بيروت، حيث انضم الى اسرة تحرير مجلة «الحرية»، الناطقة باسم حركة القوميين العرب. ثم تولى رئاسة تحرير جريدة «المحرر» اليومية، فرئاسة تحرير «الانوار» اليومية ايضاً (١٩٦٧ ـ ١٩٦٩). وفي ٢٦/٧/١٩٦٩ تولى غسان رئاسة تحرير مجلة «الهدف» التي اصدرتها الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وكان قد اصبح عضواً في المكتب السياسي للجبهة والناطق الرسمي لها. اغتالته القوات الاسرائيلية صباح ٨/٧/١٩٧٢ وهو في اوج عطائه. كتب الروايات والقصص القصيرة والدراسات الأدبية، مثل: «ادب المقاومة في فلسطين» الذي قدم للعالم العربي اسماء مثل: محمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زياد. (انظر: الموسوعة الفلسطينية، الجزء الثالث، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤).

ترجم صديقي هارتموت فيندريش المجموعة القصصية «ارض البرتقال الحزين» التي ظهرت بالعربية سنة ١٩٦٣، واصدرت الترجمة الالمانية، دار النشر «لينوس» سنة ١٩٨٣ تحت عنوان: DAS LAND DER TRAURIGEN ORANGEN في مئة وستين صفحة من القطع الصغير، وبسعر ٢٠ فرنكاً سويسرياً او ٢٤ ماركاً المانياً. ثم قام بترجمة مجموعة اخرى تحت عنوان: BIS WIR ZURUCKKEHREN (حتى نعود)، وذلك في ١٦٠ صفحة ايضاً وبنفس السعر. صدرت هذه المجموعة بالالمانية سنة ١٩٨٤، عن دار «لينوس» ايضاً. ثم تلا ذلك الروايتان القصيرتان «رجال في الشمس» (١٩٦٣) (MANNER IN DER SONNE) و«ماتبقى لكم» (١٩٦٦) وهذه الاخيرة ترجمتها السيدة فيرونيكا ثايس، وصدرت كلتاهما في مجلد واحد (وصل عدد صفحاته الى ١٩٦ من القطع الصغير وبسعر ٢٨ ف.س. او ٢٩،٥٠ م.الماني). ثم تَبِعَ ذلك «امسعد» (١٩٦٩) (UMM

(SAAD) «عائد الى حيفا» (١٩٧٠) (RUCK-KEHR NACH HAIFA) ترجمها هارتموت فيندريش وفيرونيكا شايس ايضاً، وصدرتا في مجلد واحد (١٥٢ صفحة من القطع الصغير، والثمن ٢٦ف.س. او ٢٨م.ا.) عن نفس الدار .

واليكم الآن بعض الأصداء الصحفية الموجزة التي تحدثت عن غسان كنفاني وما ظهر له بالالمانية من كتب. جاء في تعليق الاذاعة السويسرية باللغة الالمانية مايلي: «ان التعرف الى اناس قضت الشعارات (الصحفية) على معالمهم وشخصيتهم ـ هذا بالذات حافز كاف لمطالعة قصص كنفاني». والمقصود هنا الحملات الصحفية المختلفة، التي حاول فيها المسؤولون عنها، تشويه سمعة الشعب الفلسطيني او حتى نفي وجوده .

وورد في تعليق لصحيفة (DER BUND) على احد مؤلفاته المترجمة مايلي: «ان هذا الكتاب الموجود امامنا لغسان كنفاني، ليعطينا معلومات شاملة عن الوضع في فلسطين. وهذه خدمة جليلة تقدمها دار النشر والمترجم ، الذي زود كل كتاب بخاتمة قيّمة من عنده»؛ والقصد هنا المعلومات الاضافية عن المؤلف ومؤلفاته الادبية الأخرى، وبعض ما كتبه عنه النقد العرب.

وكان تعليق الصحيفة الاسبوعية DIR WELT WOCHE «ان سلاح غسان كنفاني في كفاحه من اجل تحرير فلسطين هو: الكلمة، او بالاحرى الكلمة القاصّة، وليس الكلمة المحرضة او الكراس (السياسي). كنفاني يتحدث عن اناس عرفهم شخصياً».

٢) علي غالم:

وفي سلسلة المكتبة العربية التي بدات تاخذ شكلاً، ولو متواضعاً، في دار النشر LENOS تحت اشراف الدكتور فيندريش، ظهرت رواية للاديب والسينمائي الجزائري علي غالم مترجمة عن الاصل الفرنسي (UNE FEMME POUR MON FILS) والعنوان الالماني هو DIE FRAU FUR MEINEN SOHN، وبما ان الاصل بالفرنسية، فلن اعلق باكثر من هذا .

٣) زكريا تامر :

ولد الكاتب العربي السوري زكريا تامر في دمشق سنة ١٩٣١. ترك المدرسة وهو في سن الثالثة عشرة. وطبع اول كتاب له سنة ١٩٦٠ في بيروت، وهكذا بدا نجمه يتالق . وعمل من سنة ١٩٦٩ الى ١٩٨١ اولاً في وزارة الثقافة، وبعد ذلك في وزارة الاعلام، وفيما بعد عمل رئيساً للقسم المسرحي في التيليفزيون السوري. ترك زكريا تامر سوريا سنة ١٩٨١ الى لندن، حيث يتابع نشاطه الكتابي هناك. يعتبر زكريا تامر احد رواد القصة المرموقين في الادب العربي المعاصر. ترجمت قصصه الى لغات اجنبية متعددة.

وكانت رواية «الربيع في الرماد» (FRUHLING IN DER ASCHE) اول قصة تترجم له الى اللغة الالمانية (قام بالترجمة هارتموت فيندريش، حجم الكتاب ١٢٤ صفحة من القطع الصغير، الثمن: ٢٤ فرنكاً سويسرياً او ٢٤ ماركاً المانيا) . وهاكم بعض التعليقات الصحفية على هذا الكتاب:

قالت صحيفة «المراقب» (BEOBACHTER): «كتاب مؤثّر، كتب بلغة مليئة بالرموز، ورغم ذلك تُظهر مشاكل سوريا الاجتماعية والسياسية بوضوح كبير. اما «صحيفة بحيرة زوريخ» (ZURICHSEE—ZEITUNG) فجاء فيها: «نكتشف في تامر قاصّاً عربياً ممتازاً ، ولذا فان اصدار هذا الكتاب القاصّ، مع الخاتمة التوضيحية التي الحقها به المترجم، إن هو إلا عمل يحمد عليه».

٤) محمد المخزنجي:

طبيب عربي مصري شاب، ولد في مصر سنة ١٩٥٠. اشترك اثناء دراسته في بعض المظاهرات ، مما ادخله السجن عدة مرات، لفترات قصيرة. عمل لفترة في قسم الطب النفسي في مستشفى مدينة المنصورة، في الدلتا. والآن هو بصدد دراسة تخصصية اضافية في الطب النفسي للاطفال (يمكن ان يكون قد انتهى منها قبل كتابة هذه السطور). لم يظهر للمخزنجي عند صدور الترجمة الالمانية سوى كتابين صغيرين: «الآتي» و«رشق السكين»؛ اختار منهما المترجم (هارتموت فيندريش) مجموعة من القصص القصيرة تحت عنوان «ذبابة زرقاء» (EINE BLAUE FLIEGE) وهو عنوان احدى هذه القصص. (١٠٤ صفحات، قطع صغير، الثمن ٢٤ ف.سويسري او ٢٤م. المانياً).

«ببرود ، وبدون عواطف، وبما يقارب التشريح، بهذه الطريقة يصف المخزنجي سير الحوادث ، وذلك ليظهر المشاعر التي تبقى خفية خلف مايجري، ليظهر العلاقة الرديئة بين الانسان واخيه الانسان من جهة، وبين الانسان والطبيعة من جهة اخرى» (ekz—Informationsdienst).

صنع الله ابراهيم:

كاتب عربي مصري، ولد سنة ١٩٣٧. درس الحقوق في جامعة القاهرة اولاً وفيما بعد العلومَ السياسية والصحافة. ادخل السجن عدة مرات اثناء دراسته . واشتغل منذ ١٩٥٦ صحفياً ومترجماً. وفي سنة ١٩٥٩ اعتقل وحكم عليه بالسجن مدة سبع سنوات، ثم اطلق سراحه قبل

انقضاء المدة في عفو عام صدرَ سنة ١٩٦٤. ظهر اول كتاب له سنة ١٩٦٦. من ١٩٦٦ الى ١٩٦٨ اشتغل في وكالة الانباء المصرية «منا».

انتقل سنة ١٩٧٨ الى بيروت ومن هناك الى برلين الشرقية، حيث عمل هناك لمدة ثلاث سنوات في القسم العربي لاذاعة برلين العالمية. ثم درس فن السينما في موسكو، وذلك من ١٩٧١، الى ١٩٧٣. وعاد الى مصر عام ١٩٧٤. وهو يعمل منذ سنة ١٩٧٦ كاتباً حراً. نُشرت له حتى الآن اربع روايات من ضمنها «اللجنة» (١٩٨١). وتُرجم هذه الاخيرة الاستاذ فيندريش ونشرها تحت عنوان DER PRUFUNGSAUSSCHUSS في دار النشر LENOS سنة ١٩٨٧ (٢٢٠ صفحة، قطع صغير، ٣٢ف.سويسرياً او ٣٢م. المانياً). ومن الجدير بالذكر ان المترجم نال على ترجمة هذا الكتاب جائزة مدينة بيرن لسنة ١٩٨٨.

أصداء: «يَرسم ابراهيم صورة مليئة بالألغاز، الا انها تزودنا بالمعلومات عن ماضي مصر وحاضرها، وعلى الاخص التشابكات مع السياسة الامريكية» (ZURICHSEE—ZEITUNG) يصف ابراهيم ـ الذي يكتب عن الأحوال الاجتماعية والسياسية في اطار ادبي ـ يصف احوالاً وتفاصيل واقعية، الا ان الشخصية الرئيسية تعزو هذه الحقائق، الى عالم خفي. والنتيجة: سحر واستغراب وذهول». (esk—Informationsdienst).

٦ ـ جمال الغيطاني:

ولد جمال الغيطاني في احدى قرى الصعيد المصري سنة ١٩٤٥، الا انه نشأ في القاهرة. ومع ثورة يوليو/تموز ١٩٥٢ دخل جمال المدرسة، اي انه ينتمي الى «جيل الثورة». ابتداءاً من سنة ١٩٦٢ درس تصميم السجاد ومارس هذه المهنة حتى سنة ١٩٦٨. كتب في هذه الفترة بواكير محاولاته الادبية: قصصاً قصيرةً نشرت في مجلات لبنانية ومصرية مختلفة. وفي سنة ١٩٦٨ بدا الغيطاني في ممارسة مهنة الصحافة، وهو يشغل الآن محرر الزاوية الثقافية في صحيفة الاخبار المصرية.

اما كتابه «الزيني بركات»، فهو اول ترجمة لأحد اعماله الادبية تظهر بالالمانية. قام بهذه الترجمة ايضاً الاستاذ هارتموت فيندريش (SEINI BARAKAT). ٣٦٠ صفحة من القطع الصغير، الا ان الأحرف الطباعية صغيرة وعدد الاسطر اكبر من الكتب السابقة. الثمن ٣٥ف.سويسري او ٣٥ ملركاً المانياً، صدر عن دار لينوس ايضاً). الخلفية التاريخية في فترة الاحتلال العثماني لمصر سنة ١٥١٧، ويُقصد التلميح الى بعض وجوه الشبه في تاريخ مصر الحديث. صدرت الترجمة الالمانية في اواخر ١٩٨٨، (لم تردني اي تعليقات صحفية عن الكتاب حتى الآن).

٧ ـ اميلي نصراله:

ولدت سنة ١٩٣١ في قرية في جنوب لبنان. درست العلوم التربوية في الجامعة الامريكية في بيروت وحازت على البكلوريوس (bachelor of Arts) واثناء سني الدراسة عملت في مدرسة ثانوية، ثم في الصحافة. هي ام لاربعة، وتعيش في بيروت.

الى جانب نشاطها الصحفي كتبت كتباً للاطفال وخمس روايات واربع مجموعات قصصية. فازت مؤلفاتها باكثر من جائزة. ظهرت اول رواية لها في بيروت سنة ١٩٦٢، تحت عنوان «طيور ايلول»، وهي التي وقع عليها الاختيار للترجمة الى اللغة الالمانية: ترجمتها السيدة فيرونيكا ثايس ونشرتها دار LENOS سنة ١٩٨٨ (٢٠٠ صفحة من القطع الصغير، ٣٢ف.سويسري او ٣٢م. المانياً. لم تردني أصداء صحفية عن الترجمة بعد).

ولو القى القارىء نظرة الى عدد صفحات هذه الكتب المترجمة: لَلاحظ ان السعر غال نسبياً، مما يَصُدّ كثيراً من القراء عن هذا الأدب المترجم. فرغم محاولتي لخلق جيل من المترجمين المدربين، من بين طلابي في جامعتي فرايبورغ (في المانيا) وبازل (في سويسرا) فتبقى المشكلة: من ينشر لهم؟ فدور النشر التي تهتم بالأدب العربي الحديث عددها قليل، وعدد الكتب التي تستطيع نشرها محدود جداً، والسعر مرتفع مما يقلل عدد المشترين، وقلة عدد المشترين يبقي السعر مرتفعاً؛ وهكذا دواليك. فما هو الحل؟

الحل المثالي: هو طبعاً ان ترصد الدول العربية مجتمعة وممثلة بالجامعة العربية، ميزانية تتناسب مع مثل هذا الهدف النبيل، وتنشيء داراً للنشر والترجمة في سويسرا او المانيا، تتكفل بترجمة مختارات ادبية، تمثل ماينتجه الفكر العربي من فكر وفن، في الوطن العربي الكبير من محيطه الى خليجه.

ولكن، وبما ان هذا الحل هو حل مثالي، فسيبقى ولاشك حبراً على ورق. وان كانت هنالك دولة عربية سبّاقة الى مثل هذه المشاريع العربية فهي العراق، والعراق الآن مشغول باولويات اهم، الا وهي اولويات البناء، وإلا لأخذ مثل هذه المشاريع على عاتقه ولو منفرداً. فدعم العراق للنشاطات العربية، الثقافية منها والأدبية، لايخفى على احد.

المستشرقة الالمانية آنا ماري شيمل

حكاية عربية صغيرة قد تكون احدى حكايات الف ليلة وليلة كانت سبباً مباشراً في تعلم (الطفلة) انا ماري شيمل وهي في سن مبكرة للغة العربية التي اتقنتها فيما بعد، واحبتها، حتى انها حرصت على حفظ جزء كبير من القرآن الكريم، جاعلة العالم العربي والاسلامي، فيما بعد، مادة اختصاصها العلمي، فحصلت في سني الحرب العالمية الثانية على الدكتوراه في الدراسات الشرقية من جامعة برلين.

وهي تعد اليوم وقد جاوزت السابعة والستين من سني عمرها، واحدة من ابرز المستشرقين الالمان في هذا العصر، إن لم تكن اكثرهم انتاجاً وشهرة. فقد اهلتها الدراسات العديدة التي قامت بوضعها في مختلف جوانب الثقافة الاسلامية، وبشكل خاص حول التصوف والمتصوفة لان تحتل مكانة متقدمة في تاريخ الاستشراق الحديث.

وقد تعاونت مدة طويلة من الزمن، مع البرت تايلة (١٩٨٦ ـ ١٩٠٤) على إصدار مجلة فكر وفن التي مثلت ـ وما زالت تمثل ـ واحدة من ادوات الحوار والتفاهم وتبادل المعرفة بين الشرق والغرب، والتي عنيت الى جانب مهمتها في تعميق وتمتين اواصر الصداقة وتبادل المعرفة بين اوروبا والشرق، باظهار النواحي الجمالية والفنية في الثقافة الشرقية، وتاثير الخطوط العربية على الفن الاوربي المعاصر. كما اهتمت بالدرجة الثانية بالعلوم الطبيعية، وبعلم الاثنولوجيا.

تبوات انا ماري شيمل مراكز علمية مرموقة مثل ادارة المعهد العالمي لدراسة تاريخ الاديان، وشغلت مراكز تدريسية مهمة في جامعة انقرة (تركيا)، وجامعة هارفرد (الولايات المتحدة الامريكية)، وحصلت على ثلاث شهادات دكتوراه فخرية، وعلى جوائز علمية وتقديرية عديدة لسعيها الحثيث من اجل التعريف بجوانب الثقافة الاسلامية، وفنونها، وبتاريخ الاديان عامة، وببعض اعلام الفلسفة والفكر الصوفي الاسلامي، مثل محمد اقبال، ومولانا جلال الدين الرومي ، وغيرهما.

وبحكم اهتمامها ومتابعاتها، زارت بعض المدن العربية في مصر والعراق واليمن ووصفت زيارتها تلك قائلة :

«كانت رائعة حقاً مثل حلم جميل.. لقد وجدتُ نفسي اسبح في بحر من الهدوء والطمانينة»[1].

وهي تؤمن بحتمية بعث الحضارة العربية والتاريخ العربي فتقول في حوار نظمته معها مجلة فكر وفن:

«اعتقد ان الماضي هو مستقبل الوطن العربي . فالعرب يعانون اكثر من غيرهم جراء الازمة التي تعصف بالعالم والتي تمثل في جوهرها صراعاً عنيفاً بين العالم المادي والعالم الروحاني.

ان العالم الغربي الذي وصل اعلى درجات التقدم العلمي والتكنولوجي يشعر الآن اكثر من اي وقت مضى بالاخطار التي تتهدده ، وهو يبحث عن مخرج. هذا هو جوهر الازمة. ولابد من العودة الى القيم الروحية وإلّا فان النهاية ستكون فظيعة.. فالتقدم التكنولوجي والعلمي يجب الا يكون على حساب القيم الروحية والانسانية»[2] .

وقد قامت بترجمة الشعر الصوفي الاسلامي، الى اكثر من (١٢) لغة عالمية.

اما رايها الموجز ببعض اعلام ذلك الفكر، فكان كما

يأتي:

١ ـ الحلاج: عصي، مغلق، غامض .

٢ ـ جلال الدين الروحي: سهل، مفهوم، تساعدنا كتاباته في الاهتداء الى الحقيقة .

٣ ـ ابن عربي: متصوف عظيم، لكنه نظري. ابتكر نظاماً فلسفياً ، لكنه كان صعباً مغلقاً. وقد ظل يسبح في فضاء النظريات والافكار، ولايقترب من الحياة كثيراً .

٤ ـ الغزالي: علّمنا ان نرى المعاني الروحية والانسانية العميقة في قواعد الاسلام.

٥ ـ محمد اقبال: اكبر مصلح عرفه العالم الاسلامي. اطلع على الفلسفة الأوربية، وتمكن من فهم العصر بشكل شامل خالي من العقد. وهو الوحيد الذي أسس منهجاً فكرياً اصيلاً يعتمد المزج بين الثقافتين الاسلامية، والغربية.

وقد عارضت الاستاذة انا ماري شيمل ماجاء بكتاب ادوارد سعيد من ان المستشرقين ليسوا سوى جنرالات وضباط بأزياء مدنية، ورات ان «من الخطا ان نضع المستشرقين كلهم في كيس واحد ثم نلقي بهم الى الجحيم، بسبب ان بعض الدول الاستعمارية استخدمت الاستشراق لاغراض عسكرية او سياسية استعمارية»[٣].

ولخصّت نظرتها الى الاستشراق بانه في جوهره منهاج علمي افاد منه المثقفون الغربيون والعرب على حد سواء. وعدّته علماً من العلوم مكّن الغرب واوربا من فهم التاريخ الاسلامي، والعالم الاسلامي وثقافاته ، مشيدة باسهام المستشرقين الباحثين عن المعرفة والعلم في ترجمة الآثار العظيمة الأدبية والفلسفية والعلمية من اللغات الشرقية الى اللغات الاوربية المختلفة، وكذلك في التعريف بالتاريخ العربي الاسلامي العريق .

l'Evangile et du Théatre de Shakespeare — également expurgé — dans les salone de la classe moyenne (p. 234).

Cette traduction est utilitaire, Charles Knight, grand éditeur de l'époque, insiste sur ce point. Le lecteur découvre l'Orient tel qu'il est, de nombreuses notes historiquse et sociologiques l'informent davantage et les illustrations de Harvey ach èvent son instruction. On lutte contre la tendance à perpéture comme Byron un Orient de princes et de dijinne! "comme s'il n'y avait rien d'autre en Orient que les princes et les djinns !" — s'exclame M.M. (p. 245). Meredith s'insurge contre ceux qui sont incapables d'objectiver l'Orient, de le séparer de leur subjectivité.

Tirant un trait sur Galland et l'enfance à laque le il assimile le romantisme, Walter Bagehot, dans un article de 1959, estime que Lane permet enfin de juger littérairement du conte arabe. Selon lui les productions de l'imaginaire sont l'expression de particularités sociales fondamentales. Laissant de côté les contes merveilleux qui passionaient les romantiques ou les histores de brigands et de ruses qui émerveillaient Dunlop et les amateurs du roman gothique, il s'intéresse aux récits ayant des origines citadines, bourgeoises.

Si Bagehot reproche aux **Nuits** leur extravagance, il s'attache à dégager la relation existant entre les conditions socio-culturelles de l'Orient au Moyen age et les structures de la représentation narrative. Là, dit-il, nous sommes loin de la démocratie qui, elle, s'intéresse à l'individu; sous un pouvoir tyrannique injuste, la capacité ne donne pas nécessairement la réussite et l'incurie n'entraîne pas nécessairement l'échec. A si les personnages n'agissent-ils pas affirmer leur volonté personnelle.

V. — **Panorama de la vie orientale.** Beaucoup d'indications données précédement sont développées ici: aspect citadin de **Nuits** privilégié á l'époque victorienne où Sindbad, bourgeois parvenu à la richesse, est un hérose trés apprécié; complément sur les traductions postérieures à celle de Lane: Payne (1882—1884), Burton (1885—1888) et Lady Burton avec, au premier plan, question de savoir si une traduction doit être expurgée; débat au sujet de la loi islamique, etc...

La conclusion reprend la question de la composition du recueil des **Nuits** qui avait été lancée l'introductin. Aprés l'affirmation renouvelée du caractère purement arabe de cette oeuvre et d'une origine arabe du genre romanesque, l'uateur présente les derniers aspects de la recherche dans le domaine des **Nuits,** insistant en particulier sur l'apport de T. Todorov.

Parmi les écrivains, les pré-romantiques Hawkesworth Beakford, Walpole sont évidemment les plus favorables. Mais me les esprits réticents sont amenés à réviser leurs positions car une réhabilitation des **Nuits** des en marche. Pourquoi accepter le surnaturel chez Homére et Ovide et le refuser à Sheherazade ? Clara Reeve, 1785, va jusqu'à estimer les **Nuits** supérieures à l'Odyssée sous le rapport de la varisemblance. Conte orientaux et "romance", même combat: Horace Walpole, auteur du premier roman gothique **Castle of Otranto** est de leurs admirateures.

II. — **Pendant la période romantique** (début du XIXe). L'auteur montre que les conditions sociales, économiques et cultruelles vont favoriser l'accentuation de la tendance: industrialisation et promotion de la classe moyenne, expansion anglaise en Inde et en Orient arabe, développement de l'orientalisme et multiplication des voyages. On ne trouve pas moins de 46 récits de voyage dans **Eclectic Review** en 20 ans (1805-1825) La magie des **Nuits** opére à plein d'aprés Henry Weber (**Tales of the East,** 1812). Méme s'il n'y a pas unanimité chez les écrivains - Hazlitt et Ruskin font des réserves et Wordsworth s'en veut de tomber sous le charme - tout montre que ces contes occupent une place de choix. Sir John Libbock les place parmi les cent meilleurs livres de la littérature mondiale. Coleridge et Leigh Hunt sont trés admiratifs. Le romantisme triomphant trouve dans ces contes l'Orient de rêve qui lui convient tout à fait. Les poèmes de Thomas Moore, de Quincey, Keats le célèbrent à satiété. Même si depuis 1839-1841 une traduction anglaise a été faite par Lane directement à partir d'un manuscrit arabe, celle de Galland conserve les faveures des romantiques. Ttois poètes anglais rédigent chacun un poème inspiré par "la ville pétrifiée" de Zubayda, Tennyson, Morris, Meredith adoptent le style du conte merveilleux oriental. Pour les Dickens, Henley, l'orient raconté permet d'échapper au monde trivial, sale, déolant, de l'Europe industrielle. Dans **Jane Eyre** Charlotte Bronte reprend l'artifice de Shaherazade.

III. — **Connivence littéraire. Les romantiques apprécient l'es thétique de Shaherazade.** Les **Nuits** jouent le rôle de contrepoids en face de l'utilitarisme ou du puritanisme protestant et donc apportent de l'eau au moulin romantque. Elles servent de caution au roman. On s'y réfère dans **British Review** nov. 1818, pour faire l'éloge de **Tales of my Landlord** de Walter Scott. Elles divertissent mais elles instruisent aussi, socialement et moralement et leur caractère extraodinaire ne constitue pas un problème finalement. Coleridge a bien vu que cet te oeuvre résiste à la critique parce que, d'emblée, le lecteur se trouve placé hors des forontières du possible, qu'une distance demeure entre lui et ce qui lui est conté. Le monde "organique" de Sheherazade, où naturel et fantastique se mêlent rappelle les "vérités transcendentales" chéres à Novalis qui influencent le romantisme, et Carlyle est sensible à cet apport extra-rationnel. Le d éterminisme et sa négation, le réel et le m étaphysique, sont pris dans la même trame: c'est ce que L'on trouve dans **La complainte du vieux marinier** de Coleridge.

Mais les **Nuits** ne font pas exactement cause commune avec le mouvement romantique. Si ce dernier y trouve un aliment pour l'esprit, les utilitaristes y apprécient le document social.

IV. — **La traduction de Lane. Changement de l'attitude littérairs à L'époque victorienne.** Admirent cette traduction ceux qui se veulent non-romantiques, recherchent le naturel, l'Orient réel, le réalisme, l'objectivité scientifique. On se pr éoccupe de l'exactitude dans la description, du possible, du vraisemblable. Mais d'autre part Lane a expurgé son texte afin qu'il puisse figurer à coté de

Charles Vial
professeur A l'universit é de provence

Muhsin Gasim al – Musawi,

al-Wuqu fi da'irat al-sihr.

Alf layla wa-layla fi nazariyyat al-adab al-inklizi 1704 - 1910,

Baghdad, Dar al — su'un al — taqafiyya al — amma, wizarat al — taqafa wa — l — i'lam, 2éme éd. 1986. 23,5 × 16,5 439 p. + 15 photos

Dans sa préface à la lére éd. (1980) l'auteur nous apprend que ce livre est la traduction d'une thése en anglais soutenue à l'Université de Dalhousie, au Canada. C'est un ouvrage important dont l'imposante bibliographie (74 p.) comprened tout ce qui a été écrit en Angleterre pendant deux siécles á propos des 1001 nuits ou sous leur influence. Les ressources de quelques bibliothéques anglaises, candiennes et américaines ont été mises à profit et l'on notera surtout le nombre élevé des journaux et revues exploités.

Au moment où soft la traduction francaise de Galland (1704-1717) circule en Angleterre une version anglaise anonyme des **Nuits** faite á partir du texte francais et qui sera connue sous le nom de Grub Street (rue des imprimeurs et libraires).

1. — **Les Nuites au XVIIIéme.** On fait bon accueil à ces contes extraodinaires qui apportent quelque chose de différent du sériex néo-classique. C'est d'ailleurs le moment ou le roman (romance) fait son apparition. Et puis il suffit que la France été ait séduite par ces contes orientaux pour que les Anglais les apprécient à leur. Si bien qu'en 1713 on compte déjà quatre éditions des **Nuits** et qu'en 1783 James Beattie constatera: "C'est un liver qu'ont lu la plupart des jeunes de ce pays". Plus que les intellectuels le grand public est séduit. Une revue comme **Spectator** fait une place au conte oriental à côté du roman; les revues à grand tirage le présentent en feuilletons. Cette vogue pousse certains périodiques á s'adapter: **La Monthly Review** qui en 1759 boudait cette littérature éloignée du réel et de la morale, conseille de la lire en 1762. Toute une production littéraire à maniére des **Nuits** se répand, on les adapte pour Le théatre et pour les livres de lecture destinés aux enfants (J. Cooper, 1790).

in the "remote" Orient, the traveller is apt to conceive of himself and, indeed, his experience as one of exceptional significance. Thus he always falls victim to the persistent impression of excelling, a feeling demonstrated in the various expressions of self-praise. An entity at variance with both worlds, Eastern and Western, the traveller's sense of being distinct inevitably leads to subjectivity. Distortions of very many ramifications emerge in the traveller's works.

Notes

(1) Quoted in D.G. Hogarth, **The Life of Charles Doughty** (London: OUP, 1928), p. 114. Subsequent references to page number of this edition will appear in the text.

(2) Jonathan Raban, **Arabia Through the Looking Glass** (Glasgow: W. Collins Sons & Co. Ltd., 1979), p. 15. Subsequent references to page number of this edition will oppear in the text.

(3) Gavin Young, **Return to the Marshes** (London: Hutchinson, 1977), p. 74. Subsequent references to page number of this edition will appear in the text.

(4) Fulanain, **Haji Rikkan: Marsh Arab** (London: Chatto & Windus, 1927), pp. 2-7. Subsequent references to page number of this edition will appear in the text.

(5) More than a century before Young's book, Carlyle stated that, "the wild Bedouin welcomes the stranger to his tent, as one having right to all that is there, were it his worst enemy, he will slay his foal to treat him, will serve him with sacred hospitality." Thomas Carlyle, **On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History** (N.Y.: Dutton, 1973), p. 283.

(6) It is worth noting here that Haji Rikkan is presented as the hero of the book because of his name which makes the title of the book, and because of his "tragic" death at the end of the book while resiting, along with his kinsmen, the police who were trying to arrest some thieves of his own tribe. These elements make Rikkan a sham hero or a cover behind which the real hero works. Using the pen-name "Fulanain" and occupying the whole book with his career, Hedgcock becomes the actual hero.

dary, who had seen in the British Occupation a still greater menace to Arab liberty, and had steadily refused submission" (Fulanain, 41).Paradoxically he finds Fahad the last man of a species no more influential, a find burst of nationalism and a man who clings to Arab ideals and legacy.

Fahad is presented among fellow tribesmen who do not share his "lingering" nationalism. Fahad is a national, though tragic, here:

> Shaikh Fahad, bidding us a courtly good night, went to his own tent. An idealist, he fought all his life for his ideals, and though beaten had not yet surrendered. He would always be a great figure; but the merciful desert folk had passed their harsh verdict upon him. "His sword", they said, "has become a sword of lead; it glitters, but cuts not" (Fulanain, 48-9).

In still another confusing issue Fulanain fails to penetrate deep into the true springs of collective behavior. "The Coming of the English", a chapter devoted mainly to a survey of military operation between the British and Turkish armies, refers to the marsh people's hatred to Turkish rule. Unable to illustrate their national desires, he writes longish passages on marshmen's swimming attackes on the warships of the Truks and the British. Whether posited as such or decieved by informers, Fulanain considers the marsh raiders only as looters hunting rifles and gold. He furthers his argument on their passiveness by considering marsh Arabs a troubleous element: neither decisive nor consequential in the war. They appear separated like an audience watching a play enacted by two superpowers. An auxiliary factor dwelling the field and organizing stinging raids on both parties (Fulanain, 133), marsh Arabs can be managed by clothes and some foodstuff.

Young refers every now and then to Arab raids on Greek, Persian and Turkish military campaigns but without pointing out the purposes of such foreign campaigns (Young, 132). He also makes a reference to marsh Arab's attacks on a vessel manned by Colonel Chesney concluding that the attacks have been organized because of some tracts brought by a German missionary. Falling in the hand of the shiakh of Montefik, the tracts appeared to be designed to convert Muslims (Young, 61). Put togrher the raids lose their purposefulness to appear as robberies or terrorist acts (Young, 54-5). And though telling of military resistance operations against a Persion Campaign to take hold of Basra (Young, 49), Young blames on "Arab aggressiveness" the evils of bloodsheds. His review of the 1920 Revolution fails to attain completion through dependence on similar British sources only. It is rounded off by quoting Gertrude Bell speaking of patriotic "propaganda" stirred by "extremists":

> The nationalist propaganda increases. There are constant meetings in mosques. The extremists are out for independence without Mandate... They have created a reign of terror; if anyone says hoo in the bazaar it shuts like an oyster. There has been practically no business done for the last fortnight. (Quoted in Young, 77).

Whether designed to serve particular interests, or to produce indepndent works of art, travel books have always been dependent on strange and new material fot their popularity. Relying mainly on the self and its abilities, travellers fell short of comprehending the totality of the Oriental experience due to one-sidedness. Whatever are the motivations behind leaving his country and diving

ified, explained and digressed. But while accepting Rikkan as such, Fulanain fell short of fathoming this character in its full complexity. He believed Rikkan and other marshmen to be naive rootless people motivated merely by primitive necessities; people who were free of any intellectual or historical depth. And while presenting his book as an amateur traveller, Fulanain was blind to the fact that the marshmen were quite aware of him as a Political Officer and were, consequently, maneovering. He forgot that what was offered in simple and naive dress had covered deeprooted complications relating to centuries of inherent expertise of dealing with foreigners and invadors. Fulanain had accepted this seeming naivety as long as it yeilded to his plans and readers. The book was accordingly not free of partiality, especially in its approach to the social and spiritul life of the marshlands. This could be witnessed in the traveller's unwillingness to delve deep into social phenomenon: Fulanain was frequently convenienced by the corrupt and diminished images that he happened to watch.

The ages-old social codes were unfairly minimized to abstracted froms and meaningless taboos isolated from the total social machinery. Fulanain relied on picking up separate social situations: protecting a fugitive when calling **Dakhilak,** methods of settling conflicts (53-4), aspects of nomadic life on water surface, sacrifice for love and the neighbor, killing the adulterous woman by the nearest of her kinsmen (56-7), raiding (131), the **Nehwa** — a man's right to marry his cousin even if she loved someone else, woman status (171-8), Shaikh authority in relation to tribal democracy (210), and allegiance to the clan (last chapter in particular). On the same lines Fulanain exhibited the spiritual and religions life with no refernce whatsoever to Islamic theology, a situation which uncovered unjustifiable ignorance. Two chapters, "The Flag of 'Abbas" and "Tomb of Ali al Sharji," would apparently account for the distortion.

While Young's panorama had a claim to the historical events of Islam, it failed to escape Fulanain's limitations except in style and presentation. Both writers based their works on a single "virture": supplying the reader with peculiarities of an Oriental "museum".

The only point that makes Fulanain ask about the past of the area is tribal conflicts. Disregarding Arab-Islamic history of which the marshpeople are a constituent part, he obscurely insits on late tribal hostilities, a way to emphasize familial and clan atomism in contrast to the wider national character of the area. He chooses to comment on a long tribal conflict and rounds the survey off by a rediculous story of building a cannon by one tribe. To achieve total victory on the rival tribe, the shaikh gathres tribesmen to watch the marevellous event of firing the local gun. But to the shaikh's surprise the cannon explodes killing its numbers instead of inflicting death on the rival shaikh (Fulanain, 101-2). In pace with Fulanain, Young emphasizes tribal enmities as a way to show themconstitutingthe only law on which social dynamics rely. Again, Young compares the long struggle between two tribes to the "Hundead Years War between England and France" (Young, 94).

No significant refernce is made to Iraqi patriotism in Young's brief account of the Revolution. Marsh people seem to be driven by primitive wants and tribal wars. And while he meets with Young in this point, Fulanain becomes confused when he comes across an Arab like shaikh Fahad, a man who, "openly storve and fought for that freedom which was their inarticulate ideal," and whose, "youthful defiance of the Turks had become legen-

gestion creates pros and cons leading, consequently, to a great conflict among the Britishers. The "conseravatives" conceived of the idea as a crude violation of a "sacred" tradition; "There they heard this cautious gesture of interational goodwill ruled to be 'preposterous'. and a stern lady denouncing it as 'a dangerous thin end of the wedge'" (Young, 88). While lamenting the prejdiced behavior, Young makes a charming remark:

> So the matter rested-until years later the revolution of 1958 transformed the question quite suddenly from whether Iraqi officials should be admitted for two hours a year to the Club into wherther any British men or women would be allowed to remain in Iraq at all (Young, 88).

Belittling and, in times, overlooking the effect of the national spirit created a gulf between comprehending the decisive affairs of Iraq and the policy-making administration. Not only did travel literature mistake the implications of the political scene, it also furthered the distance between the East and West at large. Torn between adhering to the self and reporting on actual affairs, the travellers' images of Arabs came to be incoherent and confusing. Raban made the point clear; he embraced the classic travel books as works of art but he bitterly felt betrayed when he came in actual touch with the Arabs. "I felt tricked when I read **Arabian Sands**," he lamentably observed, "Thesiger was making me fall in love with an abstraction-with a version of the Arabs which was impossibly constricting for the Arabs themselves; a version whose roots were in England and English life, and not truly in Arabia at all" (Raban, 16). Inseparable from the romantic quality of travel literature was Raban's refernce to an obscure English **affaire d'amour** with the Arabs. This, to be sure, was an offspring of the travellers' attempt to "romanticize" their own experiences in the Arab land. They presented the Arabs not as they actually were but as they wanted them to be. And while Raban was watching the Arabs around him in London the romantic dream turned to be a romantic agony. For him, "the Arabs had betrayed an essentially English dream of what Arabs ought to be." He confessed that, "We had learned to love them for being **heroically simple and poor**" (Raban, 16. Italics mine). Contemporary Arabs availed a shock of recognition for the dreamer. They set him free from an illusion imposed by Orientalist. But this "epiphany" proved totally tormenting: the external image was Orientalist while the essence was different:

> There were people who looked as if they might have stepped out of Thesiger, but who wore cufflinks and wristwatches which together would have accounted for a year's substantial English salary... It was not just that the Arabs were richer than us; it was that they were a people whom the English thought they knew, and who had suddenly turned into bewildering strangers (Raban, 16).

— National Spirit in Haji Rikkan:

Ignotrance of Arab history and particularly of the history of Meospotamia led travellers to rely merely on sruface obsevations. Fulanain's satisfaction with the opinions and reports of his informer was behind much distortion. Rikkan[6] was a simple old man who served not only as a guide and oarsman but also as commentator. He repersented the traveller's major source of information. Fulanain succeeded to bespeak Rikkan on the phenomena that passed by, and Rikkan had voluntarily clar-

some time as Revenue Commissioner) Philby had horrified Lady Cox there by dipping a cup into the Shatt al Arab and drinking from it, and he scoffed at Army Orders that forbade eating dates from the trees on health grounds. The genteel tennis, hockey and river picnics organized by the wives of the garrison at Amara bored him (Young, 75).

Against a background exhibiting the unique travellers Young inserts the self affectively. "By the time I arrived in Iraq in early 1951," says Young, "those usually hard-working, Arabic-speaking and genuinely intrepid British administrators.. had long departed (Young, 84). And while presenting himself as the last man of a vanishing generation, he manages a significant criticism of British administration and, therefore, of British community residing in Iraq by the 1950's. Urged merely by economical considerations, the British failed in preserving the truly beneficial grounds the officers have established. By so doing, Britain has lost Iraq as a friendly country of wide future prospects. "Although, of course, Iraq was never part of the Empire", Young nostalgically states, "Kipling, perhaps even Conrad could still have felt reasonably at home in Basra in 1951" (Young, 86). It is the one-sided profit-grinding greed of following Btitish comers that has cut all channels of communication with the Iraqis. A sense of superiority has led the newcomers to a sterile cloister:

> Socially, the British "pioneers" in Mesopotamia were replaced by an eager tide of British merchants, shippers, oilmen, bank managers, assessors and the like, who followed on with wives and children when things looked politically well settled. Most of those newcomers rooted themselves, naturally enough, in the cities where their offices were. They caused neat housing estates and British-only clubs to be built and planted their wives and children firmly inside them, hedging them round with reassuring protocol: visiting cards, hats and long gloves at Embassy garden parties, bridge parties, and committee work. Everything they did to "improve" their lives separated them from the Arabs of Iraq. It was as if they deliberately set out to hack down the last bridges of sympathy, that linked the British community and the Iraqis (Young, 85).

In blaming the British community for its materialistic and unsympathetic single-mindendncss, Young falls short of comprehending the Iraqi wider national feelings that have been rapidly developing at the time. And though he makes a reference to the patriotic feelings through a brief survey of the 1920 Revolution (Youngl 76-80), Young sticks his hypothesis that the utilitarianism of British community in Iraq, and its resulting sense of being elevated is the one reason in demolishing mutual understanding. This implies that the Iraqis refusal of, and revolt against, the British administration has stemmed only from the defected behavior of Britishers in Iraq. Young fails to offer portionate account for British pre-war promises to the Arabs in establishing an independent state.

The partial approach proves self-consuming, particuarly through the Basra British Club "crisis" of 1954, an incident widening the gap between the trivial and the national. Young tells of a young member of the Club committee who suggests inviting the Iraqi governor of Basra and the chief of police to the Club New Year celebrations. This sug-

and, in times, deadly hardships.

> There is a necessary word to be said here about the British Political Officers-an important addition to the Iraqi landscape of the time. These widely scattered and learn-as-you-go uoung men were remarkable by any standard. They spoke good Arabic; unlike their Turkish predecessors thoy got about their districts with zest despite heat, insects, water and mud. Surrounded by armed tribesmen, few, if any, of them had British soldiers at hand for their day-to-day protection... They may not have been infallible but they were probably not particularly unjust either. They wrer all deeply intersted in the tribes and the landscape. They were often amateur anthropologistis, ornithologists or archaeologists. Their succes depended largely on their strength of character for, in the tribal chiefs, they confronted men of equal will and greater immediate power (Young, 73).

These exceptional talents and "mighty" wills, qualifying the officers and the speaker to be sure, brought about multifarious frution: Setting British influence that greatly benefited the empire. Inseparable from the benefits were the invaluable information as well: records, histories and descriptions of the Arabs, their customs, tribes, religion, mentality and land. If they showed any thing, such achievements could serve as a touchstone showing a frame of mind dealing with a primitive people, a people of no civilization at all. Adhering to the officers' approaches, Young re-presented the Arab land as an enchanted space, as if it was part of another planet: Thomas was the first non-Arab to cross the Empty Quarter on foot and camel, Dickson became Political Agent in Kuwait, writing, meanwhile, a classic on **The Arab of the Desrt**; Phibly, second to cross the Empty Quarter, had founded close friendship with the Bedu and made the first maps of Arabia (Young, 73). Shifting to survey the accomplishments of the pioneers in Iraq, Young emphasized as well the unique political roles applied in the service of British administration. A host of hard-working personalities could account for the calibre of their work: Longrigg, writer of two scholarly researches on Iraq, Leachman, still remembered by marshmen by 1952, Gretrude Bell, the Oriental Minister, Sir Percy Cox, Wilson and others.

Unfortunately Young fell short of conceiving the whole truth or, else, overlooked portions of it in relation to Iraqi attitudes. His review of these **Orientalists** who were mainly military and civil officers did not avial a reference whatsoever to the actual feelings and memories maintained by the Iraqis towards them as employees. Young seemed to be content merely with showing their abilities at establishing sham friendships with the Arabs, depending on incidents of minor significance to account for his hypothesis: Philby's one-night stay, for instance, with the marshmen and his having, "one of the most delicious meals I ever tasted" (Young, 74-5). Using Philby's Comment to assist his argument, Young failed to illustrate the Arab code of generosity that necessitated a good welcome even to an enemy.[5] He substantiated Philby's achievment with the Arabs by recurring to his personal abities and his readiness to risk health:

> Philby and the rest of them were open-air, down-to-earth men: they preferred to be out and about with Arabs than deskbound in Basra (where Philby spent

teriously lost while the other comes with truth to his readers.

— Young's "Return" to the travellers' Marshes:

Centrality of the traveller's self can also be demonstrated in Gavin Young's **Retrun to the Marahes**, 1977. Though stirring special attention for exuberance, the biographical note of the first page may lead the reader to admire the writer: Young willingly gives up his civilized life in Britain to delve deep in the mysterious ocean of the Orient. A student of Modern History at Oxford, he suddenly decides to go to Basra to stay in a shipping firm for two years without a justifiable reason. Not only does he move to the wilderness of the marshes, he further lives with the "obscure" people of the south-western corner of Arabia. He then shifts to Tunis and, through Athens, to China. This note paves way not only to the traveller's pioneering career but also to his discontent with modern European life. In the "Author's Note' Young reinforces his underlying claim to superiority by suggesting that he is only second to Thesiger- the first European who "discovered" the marshes- to roam this mysterious area. That Maxwell "spent some weeks there", Young's "book tries to describe what happened next", and offers, "a personal book; I feel it to be a kind of memorial to my Marsh Arab friends" (Young, 9) Complementing.

Thesiger's achievement, Young observes that Thesiger' "is certainly the last of the great Arabian travellers" (Young, 11). While following Thesiger's disinterested love of the Orient, Young enlarges on Thesiger's motivations, "for love; for the love of the remote and beautiful peoples in wild and beautiful corners of the world, and for the serene grandeur of desert, river and mountain regions and the wild animals and birds that inhabit them" (Young, 14). Despite the innocent motives that led him to the marsh area, Thesiger's war record, that which kept him in the East for a long period, does not adequately correspond with his pure love of knowledge:.

Thesiger is made from the formidable mould of Richard Burton, Gertrude Bell and Charles Doughty.

> In their (British community in Basra) eyes Thesiger was clearly an accentric, yet they couldn't help respecting him for his brilliant war record, with General Orde Wingate in Abyssinia and with Special Air Service behind the German lines in Libyan Desert, and for his DSO (Young, 89).

The "formidable mould" to which Young claims the descendence of the early travellers underlives his very aspirations since, so he implies, he has been tracing their steps in an age when the West has totally lost the heroic spirit. But unfortunately the "heroic age.. in Mesopotamia" (Young, 24) has lamentably ended. Young's suggestion that "he" is the last man of a gone species of gigantic travellers imparts significant political dimensions when he reviews the traveller's accomplishments and destinies. He charmingly utilizes the point to criticize British Oriental policy, a policy which has not been bothering to develop and cater for such talents. Disability to preserve these talents, he argues, has particularly emerged as a tangible outcome of opening pro-British resoucefulterritories to the single-sided utilitarian thrust of fortune, hunters. For him, those have demolished earlier humane relationships established by the pioneers. The mercantile newcomers have suddenly neglected the said bases of mutual understanding between the Iraqis and the British, an understanding that cost the travellers numerous risks, troubles

uncovers a manuscript entitled "Personal Narrative of Travels in Babylonia, Assyria, Media and Scythia, in the year 1824, by Major the Hon. George Keppel, F.S.A. As suggested by the title, the manuscript consists of adescriptive-narrative account of a long journey. Tawards its end Fulanain comes across the following significant sentence: "As I shall now within a few hours meet my Maker.. I propose to set down some account of my adventures, thinking that it may be good fortune fall into friendly hands" (Fulanain, 258). To his surprise Fulanain discovers that Keppel was facing execution. Keppel gives a detailed report on the sufferings and torments suddenly inflicted upon him by marshmen, stating meanwhile that he is no more afraid of death but of the way he is going to be killed. The story of his imprisonment proves horrifying to Fulanain: while making the usual friendly visit to the shaikh of this very spot, Keppel is surprised by the tribesmen uncontrollably excited and making **hosa's** as if yeilding to some evil spirits. They violently arrest Keppel and disarm him. He, on the other hand , is puzzled finding no justifiable reason for their behavior. Chained and tortured by heat and incects, the manuscript writer resumes telling of the terrifying imprisonment until it is rounded off by, "the girl Haleema, who stole in towards dawn, bringing water and some bread of the kind that Sarah made for the three Angels" (Fulanain, 260).

After reading the manuscript Fulanain asked Halima about the fate of the writer and she announced that he was alive since she had rescued him when the **tantals** (evil spirits) had occupied her kinsmen who decided to burn Kepped. Halima crept through the fire, cut his bonds and bade him hide among the reeds. Panic stricken, Fulanain did not attempt a further explanation and was convenienced by the old woman's story:

> Was it a prayer,hardly formulated in her dim old mind, that the fate of the unknown traveller might not overtake me also? Unsuspicious, unafraid and confident, trusting in the friendship of the simple marshfolk, he too had wandered in the wilderness of reeds, alone of his kind. And suddenly he had found himself in conflict with forces of primitive passion which neither he nor they could stem (Fulanain, 266).

In spite of the fact that Fulanain is a European whose work is supposed to be addressed to a public reared in the scientific and unsuperstitious — a situation presupposing distrust in the Occultist — he nevertheless runs away fearing the evil spirits and, of course, a fate identical with that which cornered the manuscript writer. No attempt whatsoever has been made on the part of the traveller to unravel the actual motivations behind the marshmen's behavior. Fulanain in merely satisfied with Halima's story, a story implying his own heroic exploration of the area. Though seemingly unreasonble, the marshmen's sudden decision to kill Keppel can as well be explained by his violating their religious and moral codes. A love affair may have developed between the stranger and the young Halima, a taboo that frequently leads the lovers to death according to the marsh social controls. This seems possible because of Halima's secret visit to the prisoner and, of course, her tragic sacrifice of eyesight while rescuing him from the fire. After all, she is now disappointed and embittered that Keppel does not return as he has already promised (Fulanain, 265). Implicitly, Fulanain is trying to show the magnificence of his accomplishment in a dangerous area penetrated only by two Westerners, the one is mys-

many men.[4] Haji Rikkan, the traveller's companion it is a recurrent technique in travel books to have a native for a guids and informant—lose an unidentified number of his sons in the confrontation. Shifting the reader to land of obscurity, Fulanain lets Rikkan account for the death of his sons, "Because 'Addai loved Khadija, my sons were lost to me. "Obliquely referring to the traveller's sacrifice at touring through such a region, the incident paves the way for presenting a land inflicted by death, a land where human life is valueless. Ridden by fatality, death comes so unreasonably as Rikkan illogically declares, "But why speak thus? It was so decreed from the beginning" (Fulanain, 7).

This notion is further pursued in way to give prominance to Fulanain's pioneering career at experiencing life in a tough jungle where death seems the surest of facts. Insecurity, absence of medical care and local hostilities are not the only causes of death; it is a primary commonplace that is borne with every man. Infant mortality subsists on the atmosphere of a world haunted by death.

> In this malarious swamp, tormented by flies and by insects innumerable bred in the mud-the ground of his hut often oozing water at every step, and every sanitary percaution neglected- the Marsh Arab attains a surprisingly high physical level. It is a case of survival for the fittest, for infant mortality is appalling. (Fulanain, 9).

Occupying the largest portion of the book, the stories narrated to the traveller by his guide, Rikkan, are always interposed by carefully chosen fantastic events that astonish the reader, to be sure. Tragically ending — mainly with the death of the heroes, the stories are verbally shaped to assist the sense of an enchanted land. After all Fulanian has been living in a forgotten spot where death roams everywhere. Significant expressions enhance this atmosphere: Arab "cruelty", their wilderness and avengefulness, and the Arab's "natural" inclination to marauding and raiding. Most significant to Fulanain seems to be the Arab's quality of "change abitity", a quality eventually unproved by Rikkan's adherence to the traveller. (Fulanian, 158, 156, 131, 79, 57 and 166). Critical problems, howevers, arise whenever the reported stories round off with moral lessons. Finding it difficult to fit his value judgements within a matrix full of moral tales, Fulanain leaves each story free of comment shifting meanwhile to abrupt events. Stories of special ethical interest emerge every now and then: sacrifice for the neighbor (the shaikh who punishes his son for tempting his neighbor's daughter), sacrifice for virginal love (Ali and Fitna, shiakh Ghalib's daughter and Haddam, and the story of the Weeper) and other stoties of universal moral values. In attempting to knit such values within the main corpus of his argument, Fulanian falls victim to inconsistency to be sure. Ideals only make him puzzled because the marshmen, "clothed a romantic idealism in strange contrast with the rough and primitive conditions of human life in the marshes" (Fulanain, 2).

— Surviving Death: Halima the Blind

Suggesting Fulananin's outstanding accomplishment is the story of Halima the blind which comes after a long description of a trip exploring the farthest "unknown" islets of the marshes. While being scrutinized by innumerous suspicious eyes, the foreigner is approached by a blind old woman led by childern. Making sure he is a "Frank", she hands him a tattered cloth parcil, informing him that it was given to her by a man of his kind more than a hundred years ago. The parcil

The traveller's inclination to excel sorts him out not only from the Orient he is examining, but also from thr Occident he has given up. Narrating in details the difficulties and dangers he happens to survive imparts a sense of distinction due to the very readiness to delve deep in the East. But for his exceptional talents, a traveller may imply, he can not have escaped the dangers of the Orient and its peoples. For its popularity, travel literature has always depended on the curious and the wonderful: raids, obscure tribes, difficult routes, irregular personalities, miraculous experiences, deadly diseases, wild beasts and other thrillers. These are the stock themes that are always appealing to the Western reader and stirring his admiration not for the East as such but for the man who manages to survive the experince. This inclination has to entail a violation for the "clinical" detachment required on the part of the traveller. For Raban, Doughty-Arabs and Thesiger Arabs are only imaginary creations in contrast to contemporary blood —and— flesh Arabs:

> Years before, I'd read **Seven Pillars of Wisdom** by T.E. Lawrence; I went on to C.M. Doughty's **Arabia Deserta,** Wilfred Thesiger's **Arabian Sands** and a clutch of books by Freya Stark. Along with Richard Burton and St John Philby, these are the classic "British Arabists" — the writers who have done most to create a vivid affectionate special relationship between the English and the Arabs. It was hard, though, to pick out Doughty — Arabs or Lawrence — Arabs or Thesiger — Arabs among the new nomads of the Earls Court Road; harder still to find them among the brisk milionaire - businessmen who were flying in and out of Heathrow and Kennedy. (Raban, 15).

Involving a "voice" problem, the duality of meaning guides to significant findings in relation to this kind of literature, its truthfulness and utility to both civilizations, Western and Eastern . Any attempt to solve this voice complexity entails studying examples of this literature to shed light on the "two voices": the surface voice, largely indulging in expository descriptions, and the second, the underlying egocentric or secret voices of the "self", that which may be traced beyond the words and beneath the worderful episodes, events and escspades. Only two works of special significance are here tackled for practical necessities: "Fulanain's" **Haji Rikkan: Marsh Arab** and Gavin Young's **Return to the Marshes.** Both exhibit an evolving voice duality and present a geographical area of particular interest, the marshlands of Mesoptamia.

— Haji Rikkan: A Case Study

Haji Rikkan: Marsh Arab was published under the penname "fulanain" and written by S.E. Hedgcock and his wife. Because the book was written in collaboration, references to sorting out the portions written by each writer is a textual problem outside the scope of this essay. However, Hedgcock was appointed Political Officer of Amara region early in the 1920's. In series, his work was first published in outstanding periodicals: **Black-Wood's Magazine** and **Cornhill** under pen-name since officials were not allowed to write such books while on work.(3)

Whether designed merely to supply facts or to attract the reader's attention to the narrator's abilities, **Haji Rikkan** is based on externalizing alien and "wonderful" elements in the life of the Ma'dan. It abruptly opens with a shocking incident: a bloody tribal fight resulting in the unjustifiable death of

the specialized theorists. This entailed a divorce with the accurately scientific since travellers were necessarily prone to the partial, the sentimental and the single-handed. Whether conscious or unconscious, distortions of very many types could creep to their works. Two voices could accordingly be delineated in travel literature: the original voices of the data-collector and the self-centered voices of the man who conceived of himself as an intelligent talent capable of penetrating into the East. Once the travel book was transformed from a record to a vehicle converying personl feelings, contemplations and impressions, it lost its original virtue. Exceeding their strictly scientific limits, travellers had presented the East as a wonderland, a field to play a personal drama: to reblel, escape, criticize and penetrate into creativity through new and, professedly, alien subject mather.

It was no mere accident that Charles Doughty wanted to use Oriental material to supply English letters with a work of art aspiring to be levelled with the great classics. As he announced in a letter to Hogarth, 1902, Doughty desired **Arabia Desreta** to be an attempt to resist the degeneration of English and its literature:

> In writing the volumes "Arabia Deserta" my main intention was not so much the setting forth of personal wanderings among a people of Biblical interest, as the ideal endeavour to continue the older tradition of Chaucer and Spenser, resisting to my power the decadence of the English language: so that whilst my work should be the mere verity for Orientalists, it should be also my life's contribution so far to literature.[1]

In still another letter to Hogarth, 1913, Doughty reiterated similar principles, reaffirming his free will at using Oriental life to provide for a distanced method of criticism deviating from the norm of the contemporary intellectual climate. He shaped the new material in such a way to develop an oblique attack on British society:

> The Arabia Deserta voluemes had necessarily a personal tone, A principal cause of writing them was besides the interest of the Semetic life in tents, my dislike of the Victorian English; and I wished to show, and thought I might be able to show, that there was something else. (Hogarth, 114-115).

The feeling of a gap between the Orientalist and his society crystalizest through this very critical attitude that culminates to hold the East as an escape unviolating one's allegiance to his country. In a contemporary analysis, Jonathan Raban points out this very rebillious spirit, a spirit repersenting an intrinsic discontent with the traveller's own society:

> As a historical movement, it (British Arabism) coincides exactly with that period when England was a rich country in the first flush of its dependence on industrial technology. For Lawrence and Thesiger, Arabia was an alternative kingdom; a tough utopia without either money or machines... They loved him (The bedu) for his poverty, his spiritual leanness, his ignorance of the "soft" life from which they themselves were on the run. In his desert they found a perfect theatre for the enactment of a heroic drama of their own — a drama whose secret subject was not really the desert at all but the decadent life of the London drawing-room.[2]

Muhammed Abdul Hussain Al-Da'mi (M.A.)

Unversity of Baghdad

College of Arts

"The Two Voices: Exploring the Marshes"

The emergence of Orientalism as a separate intellectual entity implied a change in the Westren attitude towards the East according to the demands of a new era. Coincident with the industrial revolution was an overwhelming and ecstatic feeling of might. Instead of considering the East a rival or an opposing pole, a previously established attitude reaching back to the Middle Ages, the new Western mentality conceived of it as a vast power vacuum and anticipated glittering political and economical prospects accordingly. The East appeared a gigantic, though powerless, zone to be explored, comprehended and utilized through a particular body of workres capable of dealing with it and of avoiding its "aggressiveness."

Flourishing in a scientifically and technically developed West, Orientalism originally aspired to scholarly objective methods of treatment, and it accordingly had to split in two, say, organisms: the one was purely the oretical whereas the other supposed to be practical. While the fromer consisted of specialists of various fields of knowledge who attempted reaching scientific concluisons, the later consisted of data collecting workers. These were the travellers, **Hajis** to use the word in vogue late in the nineteenth century, who toured, registered and transmitted information to the desk-bound theorists of the first group. Homeland theorists— mainly anthropologists, linguists, archaeologists, sociologists, historians and other specialists —performed the "brain center" functions in classifying, archiving and analyzing received data. Conclusions of special value were to be presented to the beneficiaries and financers whether the state, commercial and economical bodies or even missionaries. Rarely specialists themselves, data-collectors were official or civilian employees: diplomats, intelligence officers and represetantives of corporations. At times wildlife amateurs, adventurers and fortune-hunters added color to the strictly employed mixture. The work process was supposedly designed to assume the task of a professor receiving crude information from assistants. The thesis of this essay develops from a hypothesized violation in the division of Orientalist works, a situation that stemmed when data-collecters, or travellers, attempted to combine both tasks, their own and the theorists'. They, individual human beings, fell victims to the unscientific and the subjective consequently. No less significant a problem was their evident awareness of the "magnificence" of their achievements and the "sacrifice" demanded in their pursuance. Aspiring to distinction, and free-handed while at work, they were apt to "jump" to the functions of

٢٢٥

Hand and Other Essays (London, 1963). pp. 246-272.

16— See Eldred Jones. Othello's Countrymen: The African in English Renaissance Drama (Oxford University Press-London, 1965).

17— Martha P. Conant, op. Cit, p. 134.

18— Edward Said, op. Cit, p. 51.

19— Arthur Christy, The Orient American Transcendentalism (1932) (Octagon Book-New York, 1972), p. 1.

20— Ibid., p. 260.

21— See "Raymond Schwab and the romance f ideas" in Edward Said, The World, the Text and the Critic (Faber and Faber-London, 1983), pp. 248-267.

22— R. Schwab, La Renaissance Orientale (Paris: Payot, 1950).

23 — Ibid., p. 250.

24— Ibid., p. 250.

25— Ibid., p.260.

26— Ibid., p. 262.

27— Ibid., p. 259.

28— See Dhiya al-Juboury, "Salahadine al-Ayubi and the English writers", Afak Arabiya, Year 2, No. November 1976, pp. 142-147, (in Arabic).

٢٣٢

volved. The orientalist initially meant the person who loved the East and sympathized with it. Then the word began to mean the one who studied the East. and investigted the areas connected with the East. Finally, it acquired the meaning of the antagonist to the East, who put his work in the service of its colonizers.

The reactions to orientalism and to the orientalist have also been various and divergent. From the welcoming of sympathetic, literary orientalism to the esteem accorded the scholar and the researcher (at times to excessive limits which accepted, without argument, even his false and damaging ideas), or his total rejection at times (also to an excessive degree and also without argument) to the necessary resistance and frank confrontation (at times below the required level) of the hostile orientalists and their refutation in the objective manner of the scientific method and, complementing that, the appreciation of the efforts of the orientalists (again, at times, below the required level) who have performed great services in the various fields of editing, translation and research.

As far as literary orientalism is concerned, there is no disagreement on the meaning of the term, but what awaits study and investigation is the wide area which it covers. There is no doubt that even the preliminary studies and the gathering of information are in the early stages. The comprehesive study, with the necessary theorization, of the image of the East and of the influence of the Orient on English. French, German, in fact, all the major European, literatures in addition, to American and Russian literatures, is still the great challenge that awaits researchers.

NOTES

1 — See, in particular, N.I. Konrad, **Weas-East: Inseparable Twain** (Central Department of Oriental Literature-Moscow, 1967.

2 — **Ibid.**, p. 8.

3 — **Ibid.**, p. 10.

4 — **Ibid.**, p. 10.

5 — See, for example, K.A. Wittogel, **Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power** (Yale University Press-New Haven, 1957).

6 — Edward W. Said, Orientalism (Routledge & Kegan Paul-London, 1978).

7 — **Ibid.**, p 122.

8 — **Ibid.**, p. 1.

9 — Of the few studies available in English: Byron Porter Smith **Islam in English Literature** (1939) (Caravan Books-New York, 1977), Martha P. Conant, **The Oriental Tale in English in the Eighteenth Century** (1908) (Octagon Books-New York, 1967), Marie de Meester, **Oriental Influences in the English Literature of the 19th Century** (Heidelberge, 1913), Samuel Chew, **The Crescent and the Rose: Islam and English during the renaissance** (Octagon Books-New York, 1965,). Arthur Christy, **The Orient in American Transcendentalsim** (Octagon Books-New York, 1972) and Nawal Muhammad Hassan, **Hayy Bin Yaqzan and Robinson Crusoe** (Baghdad-1980).

10— Martha P. Conant, **The Oriental Tale in English in the Eighteenth Century** (1908) (Octagon Books-New York, 1967), p. 243.

11— G.M. Wickens, "**Lalla Rookh** and the romantic tradition of Islamic literature in English", **Yearbook of Comparative and General Literature,** No. 20, 1971, p. 61.

12— Thomas Rymer. "A short view of tragedy" in **The Critical Works of Thomas Rymer,** edited by Curt, A. Zimansky (Yale University Press-New Haven. 1956), p. 164.

13— "Hamlet and his problems" in **The Sacred Wood,** (Methuen- London, 1920), pp. 87-94.

14— F.R. Leavis. "Diabolic intellect and the noble hero" in **The Common Pursuit** (London-1952).

15— W.H. Auden, "The joker in the pack" in **The Dyer's**

quires a concrete, historical dimension in this novel, which treats, in the new style of literary realism, historical events that revolve around a principal character who, for many centruies, was regarded by the European West as a great symbol of the hostile East.

Salahadine al-Ayubi was not a stranger to English literature, particularly because of his relationship with Ricard, the Lionheart, the leader of the biggest European Crusader campaign. The portrayal of this Islamic leader was, as expected, distorting and hostile, from its first appearance in the 14th century poem, entitled Richard, the Lionheart, that portrayed Salahdine as a hateful coward and extremely ugly-looking to boot.[28].

Thus Salahadine continued to bo a symbol of the Islamic enemy in all ages and epochs. Of the writers who followed the same path were John Lydgate and Joshua Sylvester who accused Salahadine of treachery, cruelty and tyranny. But although the hostility to Salahadine was strongest among the English writers, the historically well-known postive sides of Salahadine began gradually to appear after the 16th century in the writings of Painter and Greene. The change, however, was still far from a competly true picture and a real, historical understanding, and the English writers remained generally captive to religious bigotry and Crusader sentiments until the appearance of Gibbon's **The Decline and Fall of the Roman Empire,** which opposed all that had preceded it in restoring historical truth and presenting a sympathetic, indeed glorifying, image of Salahadine.

But the great, **literary** portrayal of Salahadine and his historical confrontation with the Crusaders is Walter Scott's novel, **The Talisman.** Here we will not go into the details of this widely known novel (to readers and cinema goers alike). What we want to point to the **reversal** of the previous, hostile image, and the great success that the novel achieved in its total and **objective** partisanship towards Salahadine and the muslims, which totally destroyed, in the minde of the ordinary people as well as of the intellectuals, the previous, distorting and hostile picture. Thus, it performed a great service both to the East and to historical reality.

E.M. Forster's novel, **A Passage to India,** occupies a prominent place among the modern works of literary orientalism. It continues along the same lines initiated by such great, literary works as **Othello** and **The Talisman** in its sympathetic identification with the East and its resistance to hostile and distorting concepts and portrayals. The novel, due to its modernity, dealing as it does with the years immediately following the First World War, creates a contemoporary, political framework where colonialism and racism are confronted directly and in an artistically effective manner. There is no doubt that Forster's position, and at such an early date, was courageous, and that the novel as a whole is an effective refutation and a great condemnation of the British, colonialist rule in India. And although it is written from a liberal, one may say bourgeois, humanist viewpoint, it is, in that respect, a continuation of some of the greatest literary works from Shakesperare to Tolstoy, and quite far from modern distortions and falsifications. One of the strong points, indeed, of the novel, is that Forster recognizes the importance of this viewpoint in its historical context and, thus, understands at the same time its modern limitations.

Conclusion

In the end, it might be useful to go back in these few lines to the terms, orientalism and literary orientalism, around which this essay has re-

vered not only the romantic movement, but extended over the whole of the 19th century in something resembling an intellectual renaissance looking at romanticism within the perspective of this wide, intellectual movement that Raymond Schwab has called the Oriental Renaissance gives it new dimensions and deeper meanings. And here Edward Said's role[21] must be pointed out in the attention he drew to this orientalist and his major work, **La Reniassance Orientale**[22], in spite of their totally opposed conclusions.

Said describes Schwab as "an **orienteur** rather than an **orientaliste**, a man more interested in a generous awareness than in detached classification".[23] This is what qualifies him to study this unique phenomenon that he calls the second Renaissance which, unlike "the classical Renaissance (that) immured European man within the confines of a self-sufficient Greco-Latin terrain, deposited the whole world before him".[24]

Edward Said describes **La Renaissance Orientale** as the peak of Schwab's literary research. He calls it in encylopedic work that begins from the study of the phenomenon of European awareness of the Orient and "the movement of integration by which Europe received the Orient into the body of its scientific, institutional, and imaginative structure"[25] to the opsitive changes that this new knowledge of the East brought about. The book then deals with "case histories" and personal testaments of more than forty different thinkers and writers who were influenced by the East, and with the social and cultural relations that these influences were part of. After that, the book leaves the area of scientific institutions and social **salons** to the field of imaginative writing and literary orientalism discussing, in detail, the influence of the Orient on the works of the great, French writers like Lamartine, Hugo, Vigny, Michelet, Leconte de Lisle, Baudelaire and others. The book also deals with those writers in whose works the East had different reflections leading generally to division and opposition instead of the previous, sympathetic identification, and these include, primarily, Gobineau (author of the doctrine of the inequality of the races) and German and Russian writers.

According to Schwab, "the coincidence of the advent of Romanticism and Orientalism in the West, gave the former its complex dimension and led it to the reformulation of human limits".[26] In spite of Schwab's relative neglect of the economic and political factors in the orientalist movement. his elucidation of it as an intellectual movement, makes his work a unique, orientalist effort, because it is built on a comprehensive, humanist outlook and because Schwab regards the Orient, however strange and unfamiliar it may at first seem, as complementary to the West and vice versa.

The theme of **La Renaissance Orientale** is no less than "the re-edcation of one continent by another" (and this re-education includes the areas of religion, linguistics, archaeology, philosophy, art, science and literature). In its stimulating and comprehensive treatment of this wide topic, the book in turn becomes a part of those great works that "arrange and re-arrange a particular culture's sense of its own identity".[27]

The Talisman and A Passage to India

One of the great works of literary orientalism is Walter Scott's historical novel, **The Talisman,** which occupies, at the same time, a prominent place in the romantic movement and in the development of the European novel. The sympathetic identification with what is supposed to be hostile which we saw in high literary form in **Othello** and, later, in the oriental tale of the 18th century and in the works of the romantic poets and thinkers, ac-

culture is not true, and the rationalist foundations set up in that age actually enabled the writers and thinkers to understand and portray many "strange" or "unusual" experiences including the field of the Orient and of Eastern literatures. Only from this perspective can we regard the products of that epoch, like the oriental tale, as a prelude to romanticism which was truly the epoch of the great flowering of literary orientalism.

Orientalism and Romanticism

In 1800, Frederich Schlegel declared that the highest forms of romanticism were to be looked for in the East. Thirty years later, the period which draws the limits of romanticism in Euorpean literature, Victor Hugo summarized this great turning toward the East by saying: "Au siècle de Louis **XIV** on était hélleniste, maintenant on est orientalist".[18]

It is surprising that this oriental dimension of romanticism has not been given the attention it desreves even though orientalism is a basic element of romanticism and not merely an external aspect of that can be classified with the yearning for the Middle Ages or the search for the exotic.

One of the big objections to Edward Said's **Orientalism** is that he regards romantic orientalism as just another rung in the ladder of westren distortion and misunderstanding of the East, all the way from Aeschylus to Bernard Lewis. In the process, great imaginative writers like Scott and Goethe and great thinkers like Schlegel and Marx, who really sympathized and identified with the East and contributed greatly to its understanding, are thrown overboard. In grneral, Said emphasizes the negative aspects of romantic orientalism so that he can fit it within his frame of hostile, western orientalism. As we said earlier, Said reduces orientalism to an abstract category or "a set of structures inherited from the past", as he expresses it in his Foucaultean terms, and insists on not distinguishing between different orientaists and different stages of orientalism. All this when there was a real break in the historical development of orientalism between the early and middle 19th century (the Golden Age of orientalism) and the modern, orientalist movement (antagonistic and Colonialist in essence) that began in its final decades. Romantic orientalism did not pave the way to hosttile orientalists like Renan, Gobineau or Bernard Lewis. On the contrary, it was the culmination of all the previous positive trends from the Renaissance until the end of the 18th century and the great advance along the way of the scientific investigation of the East.

Edward Said's term, sympathetic identification with the East, which really is the essential element of romantic orientalism, has roots in the previous epochs, especially in works of great writers like Shakespears and Goethe, as well as extending to the works of post-romantic writers like Gogol and Tolstoy. This turning to the East appears not only in the early romantic literatures like German or English, it also covers the late romantic literatures like Russian (Pushkin), French (Hugo) and American (Emerson and Thoreau). We have already quoted Hugo's thesis on Hellenism and Orientalism, but we must not forget that it was Emerson who said that, "all philosophy, of East and West, has the same centripetence"[19] and that, "there is no remedy for musty, self-conceited English life made up of fictions, hating ideas-like Orientalism, That astonishes and disconcerts English decorum. For once there is thunder he never heard, light he never saw, and power which trifles with time and space".[20]

The Oriental Renaissance:

In reality, this great turning to the East co-

as Martha Conant says, "by the time **Zadig** appeared, the European critic of manners and thoughts in the disguise of an Oriental had become a conventional type in the oriental tale".[17]

Critics often call these works tales with an eastern frame or tales of pseudo-orientalism, because they use eastern characters and settings for their own special purposes that may be very far from anything to do with the East. Although this observation is correct on the surface, it ignores, in my opinion, an essential aspect of this oriental tendency of the 18th century European writers and thinkers the age of Neoclassicism and Enlightenment in Europe which may, if fully investigated, force us to re-appraise the very concepts of Neoclassisim and Enlightenment themselves.

One of the best ways of dealing with this issue may be through scrutinizing the contradiction Martha Conant herself falls into. She is quite right in saying that the "orientalism and pseudo-orientalism of the 18th century" paved the way for the use of the oriental material by the romantics, giving as evidence the well-known and significant influence of Beckford's **Vathek**, for example, on the early works of Byron and the spell cast by the **Arabian Nights** on Scott and Wordsworth early in their childhood. From the romantics to the great, realist novelists, and by way of Scott's historical novels, this influence continued to be clear and acknowledged by Dickens, Thackery, Meredith and others.

At the same time, it is clear that Conant feels somewhat embarassed by this orientalist phenomenon. Her insistence that this orientalizing tendency is a part of the romantic movement and that the history of the oriental tale in the 18th century might be considered an episode in the development of English romanticism reveals her belief that orientalism, in essence, does not suit the siprit of Classicism and Enlightenment rationalism which were exclusively linked, according to conventional wisdom, with Grece-Roman civilization. But this is refuted by the numerous examples given in her own book. There is no evidence that the classical and Enlightenment ideals of Johnson or Goldsmith or Beackford or Voltaire or Montsquieu obstructed their orientalizing tendency in any way. Even writers most representative of neo-classicism like Addison or Pope did not escape the oriental influence, and Pope, as Conant herself says, had contemplated writing what he called "a wild Eastern tale", just as Johnson and Goldsmith were later to do. There is also the additional fact that the popularity of these tales did not appear for the first time in England but in France, which was the true homeland of the ideals and principles of Classicism in that age.

Therefore, it is not correct to say that the oriental tale, which goes back to more than a hundred years before romanticism, was an expression of the romantic spirit. It is also not right to say that the writers of that age — and they all were men of the Enlightenment and of Classicism — were somehow rejecting their ideas or suppressing their true beliefe in writing those tales.

It seems to me more correct explantion to say that those writers and thinkers had absorbed the oriental dimension and were able to portary it in their tales and philosophic writings in a way that harmonized quite well with their literary and intellectual outlooks. And if we feel any **disharmony** here, then what needs to be re-considered is our **own** explanations for the spirit of that age and for the concepts of Classicism and Enlightenment. In other words, the view of the 18th century as totally self-enclosed and exclusively tied to Greco-Raman

"a Bloody Farce without salt or savour",[12] he seems to have become a model for the modern critics. And the doyen of modern Anglo-American criticism, T.S. Eliot, has cleary implied that, in fact, Rymer's objections are unanswerable.[13] Later, F.R. Leavis added to Eliot's charges of self-dramatization and narcissism, levelled against Othello, those of "blindness"," lack of self, knowlege" and "obtuse and brutal egotism".[14] And Auden went even further by dismissing Othello outright and calling him the "official hero" of a play that is really centered around its villain.[15]

There is, then, a strong, **inexplicable,** hostile tendency towards this play and its hero in the works of a number of major, modern critics. One is inevitably lead to conclude that the failure of modern criticism with this play my well have to do with racial prejudice. For racial prejudice is what this play is all about. In fact, at the center of the play and at the point where it acquires the philosophic and social dimension revealingly regarded as absent by most modern critics is the dramatic refutation of racism.

Shaekspeare identifies and sympathizes with what is supposedly antagonistic (i.e. Othello, the Moor and the Black) and he portrays Iago (the White) as the repesentative of raciat projudce. His dramatic strategy in this play and his principal method of refuting racism lie this **reversal of the central roles** so that Iago, the noble Venetian, is the criminally corrupt and decadent villain whereas Othello, the Moor, and the typical representative of villainous and corrupt barbarism in the plays of the time,[16] becomes the noble hero.

The question, however, is not merely a technical one connected with the building up of a dramatic antagonism; it is a more fundamental question that reveals Shakespeare's genius at sympathizaing and identifying with the Other-a superb case of what Keats called his negative capability, And, indeed, his transformation of Iago into the reflecting mirror of racist prejudice is one the main sources of the great achievement of this play.

In **Othello,** Shakespeare created the principal model for the subsequent works of literary orientalism, the traces of which we clearly see in the works of great novelists like Scott, Hugo, Gogol and Tolstoy. Moreover, his ability at sympathetic identification, which is at the root of his literary genius and at the root of the artistic temperament generally, becomes a principal aspect of romantic orientalism. At the same time, this play continues to present the great dramatic challenge to racist thinking, which has managed to surface in the remarks of the modern critics and which the lady from one of the Southern American states expressed very succintly in her comment on a performance of the play in her hometown: "But I cannot imagine how Othello can be black".

The oriental Tale and the European Novel

Martha Conant says that "the **Arabian Nights**... is a treasure-house of story perhaps unsurpassed in literature", rightly adding that historians of fiction have not fully recognized the role of the oriental tale in providing the element of plot to the European novel. There is no doubt that the development of studies of literary orientalism in the field of fiction will modify the prevailing views on the rise of the European novel and the art of the novel as an international form.

The clear influence of the eastern setting on works of the great writers of the 18th century, the age of the rise of the European novel, like Voltaire, Montsquieu. Johnson, Goldsmith and others, is great proof of the importance of the oriental dimension in the formation of this new art. Again

vested of his sultanic imperiousness and of his virile exploits.

Consquently, both Schahriar and Rochester admit the Faultiness of their previous courses and accept these intelligent heroines as their wives. Schahriar concludes the tales by telling Scheherazade: "I receive you entirely into my good graces, and I will have to be looked upon as the deliverer of the many damsels, I have resolved to have sacrificed,, (Vol. 4, 312)[22]. Similarly, Rochester tells Jane: "I never met your likeness. Jane, you please me, and you master me - you seem to submit, and I like the sense of pliancy you impart; and while I am twining the soft, silken skein round my finger, it sends a thrill up my arm to my heart. I am influenced - conquered; and the influence is sweeter than I can express; and the conquest I undergo has a witchery beyond any triumph I can win" (Ch. 24, 289).

IV

Before discussing the numerous allusions to the Orient in **Jane Eyre,** it is necessary to examine what most Freudian critics consider "reversal of roles" in the concluding chapters of the novel. According to such critics, the plain and feeble orphan truns out to be dominating and powerful, while the imperial, supercilious sultan is transformed into a helpless cripple "a sightless Samson" or "a caged eagle whose goldringed eyes cruelty has extinguished" (Ch. 37). To substantiate such a reading of the novel, the same critics maintain that Jane is a neurotic heroine who, while suffering from a debasing feeling of inferiority, craves for the sexual consummation she cannot attain in a sexuel relationship with a domineering Byronic male who always reminds her to her inferiority and insignificance. Thus, these critics conclude, Charlotte Brontë allows Rochester to be transformed into a helpless creature whom her heroine can dominate and guide and with whom she can live quite happily with no feelings of inferiority, of nothingness.[23] Such critics as Martin Day, Richard Chase and Sarel Eimerl carry the argument even further, suggesting that Rochester's loss of his eyesight and his hand represents "a symbolic castration," for the "loss of part of a limb is a symbol of impotence."[24]

The fault with this explanation is that it based in Freudian assumptions which cannot be substantiated from the text. It clearly igonres the fact Rochester has admitted his defeat even before the holocaust at Thornfied (see Ch. 24, 289). Thus, the loss of his eyesight and his arm symbolizes something in the novel which has nothing to do with castration. On the other hand, the same explanation ignores Jane's later talk about Rocherser's "blind ferocity" (Ch. 37), which implies that his unbridled passion is even more vigorous than before. Although blinded and maimed, Rochester still retains that ultramasculinity and that volcanic sexual urge which make him so attractive to Jane. After telling him about John Rivers' offer to marry her, "jealousy had got hold of him: she stung him" (Ch. 37). Clearly the change in Rocherser is moral rather than physical. If he were still the same sultan of Thornfield, he might well look upon Jane and John Rivers with that imperious air which is exclusively his. In the present situation, however, he can d othing but ask her with manly jealousy whether efers the "graceful Apollo," the "grecian" ivers to him, "a vulcan - a real blacksmith, , broad-shouldered; and blind and lame into bargain". (37) While asking her this ques- Rochester is certainly convinced that Jane rs him to John Rivers because he can offer her Rivers never can: sexual love. Perhaps, Jane

and thus make the whole experience more exciting. The audaicous, resourceful, intelligent and eloquent Jane is clearly modelled on Scheherazade, the heroine of the frame story in the **Arabian Nights.** Schehrazade, we are told, "had courage, wit and penetration infinitely above her sex; she had read abundantly, and had such a prodigious memory that she never forgot anything. She had successfully applied herself to philosophy, physic, history, and the liberal arts" (Vol. 1, 14). We know that Jane reads books, draws pictures, teaches Adele and plays the role of a nurse for Mason after he has been attacked and wounded by his mad sister.

More important than these parallels, however, are the heroines' courage, eloquence, deep insight, and capacity for understanding and defeating their masters' designs.When Scheherazade resolves to marry Schahriar, her father cries, "have you lost your sense, daughter, that you make such a dangerous request to me? You know that the sultan has sworn by his soul that he will never lie above one night with the same woman, and to order her to be kill'd the next morning... Pray consider well to what your indiscreet zeal will expose you" (Vol. 1, 14). Similarly, when Mrs. Fairafax becomes acquainted with Rochester's intention to marry Jane, she warns Jane of the dangers of such a marriage:

> "I am sorry to grieve you," pursued the widow; "but you are so young, and so little acquainted with men. I wished to put you on your guard. It is an old saying that 'all is no gold that glitters'; and in this case I do fear there will be something found to be different to what either you or I expect" (Ch. 24, p. 293).

Thr heroines laugh at such warning because they embark on such an adventurous course to satisfy their inner craving for excitement, challenge and for active participation in life. Jane's method of counteracting Rocherser's imperiousness and playful humour is basically the same as Scheherazad Both use their gifts to win their masters' favour and to compel them not to pursue their old designs. Scheherazad the most entertaining and intelligent heroins ever depicted literature, summons all her mastery of the art of story-telling to capture Schahriar's attention and to pamper his susceptibility to suspense, until after the passing of thounsand and one nights Schahriar changes his attitude to women and becomes devoted to Scheherazad Thus, Scheherazade's tales contribute much.

> towards removing the sultan's perjudice against all women, and sweetening the violence of this tempter, that he conceived a great esteem for the sultaness Scheherazad, and was convinced of her merit and great wisdom, and remembered with what courage she exposed herself voluntarily to be his wife, knowing the fatal destiny of the many sultanesses before her (Vol. 4, 311).

Similarly, Jane Eyre submits herself voluntarily as Rochester's wife, though she knows of his sexual exploits on the continent and, later on, of his marriage with Bertha Mason. Charlotte's heroine clearly attempts to emulate Scheherazade; thus whenever Rochester summons her to his presence, she "prepares an occupation for him" (Ch. 24, 299), telling him a story, showing him a picture or asking him to sing, always "pampering that susceptible vanity of his; but for once, and from motives of expediency, I would e'en soothe and stimulate it" (Ibid.). Instead of letting him exercise his power of teasing and frustrating her—as is his habit with others-, she is able to use his own method in dealing with him, thus disarming him by her playful humour and her sarcastic submission until he is di-

III

As the whole Angrian saga, in which Zamorona figures as Charlotte's ideal hero, "had been recognzably 'lifted' from the Arabian Nights,"[16] it is quite reasonable to propose that both Zamorona and Rochester are modelled on the heroes of the **Arabian Nights**.. more specifically on those who are more embittered in their lives than either Byron or Rochester, and whose sadistic interest in tormenting women is greater and more intense than Byron's. While the young Charlotte draws on the fairy tales of the **Nights** to create her Childhood's imaginary world, in maturity she finds the Arabian tales of love, despotism and adventure more appealing; for the voluminous collection contains tales that appeal to every taste.[17]

More to the purpose of this essay, however, are the "Harun Frame-Stories" which deal with a Caliph who, though endowed with everything, is fundamentally embittered, disillusioned tragic. He aske for Masrour's (his sword-bearer) suggestions about the best way to entertain himself; but instead of showing interest in these suggestions, he indulges in teasing Masrour in a playful humour which is not different from Rochester's. Indeed, Rochester resembles Harun not only in his homour or his possession of horse — though not a servant — named Mesrour, but also in his sultanic attitude to Jane and women in general - - a point which I shall deal with at length later on in this essay. In his feeling of remorse and in his craving for amusement, Rochester is not different from Harun.[18] Indeed, Rocherser even attempts to emulate Harun who roams the city in disguise to rederss wrongs or to unite lovers[19]. Rochester also disguises himself as a fortune-teller, not only to test Blanche Ingram's fidelity and her feelings towards him, but also to ascertain whether Jane really loves him.

The fortune-teller motif is closely related to another aspect of the romantic machinery of **Jane Eyre** which demonstrates Charlotte's indebtedness to the**Arabian Nights.** Incited mistrust of woman as a result of his many amours-with Céline, Giacinta, and Clara- Rochester disguises himself as a fortune-telling gipsy to be sure that he will not choose for a wife a depraved woman like his bought mistresses, or a mad one like Bertha Mason. More important however, Rochester sadistically enjoys teasing and taunting women because his sexual exploits and his marriage with the mad Bertha Mason cause him to mistrust womankind in general. He is more embittered than Bryon because he is cheated and deceived more than once. He is indeed a Schahriar — like figure, for Schahriar — the king of the framing story in the **Arabian Nights** — discovers that his beautiful wife is involved in a shameful adulterous relationship with a hideous black eunuch named Masoud. This disclosure leads him to believe that novirtuous woman exists. Ultimately, Schahriar rosolves "to wed one every night, and have her strangled next morning" in order to "prevent the disloyalty of such as he would afterwards marry"[20]. Both Schahriar and rochester are married and unmarried at the same time. In Schahriar's case, "everyday a maiden was married, and every day a wife was sacrificed." Rochester is married to Bertha Mason, but he prefers to keep her locked up in an attic to pervent her from bringing about his destruction and death.

In their Byronic voluptuousness,[21] brooding pride and in their sense of guilt (for Schahriar suffers from a terrible sense of guilt as a result of sacrificing so many beautiful girls), both Schahriar and Rochester attract young, beautiful girls who, while driven by a strong craving for love and by a masochistic delight in being loved and tortured by such men, plan to counteract their "Masters", designs,

> In those days I was young, and all sorts of fancies bright and dark tenanted my mind: the memories of nursery stories were there amongst other rubbish; and when they recurred, maturing youth added to them a vigour and vividness beyond what childhood could give (Ch. 12).

This passage is central to understand the artistry of the novelist in **Jane Eyre.** Jane's tendency to color reality with fantasy is identical with the novelist's method of imposing fantasy on actual experience, thus transforming experience into fictior. The passage above also reveals Charlotte Brontës belief that she cannot part with her childhood imaginary world, a belief she asserts in "Farewell to Angria", written in 1837:

> ... it is not easy to dismiss from my imagination the images which have filled it for so long; they were my friends and intimate acquaintances, and I could with little labour describe to you the faces, the voices, the actions of those who people my thoughts by day and not seldom stole strangely into my dreams by night. When I depart from these, I feel almost as if I stood on the threshold of a home and bidding farwell to its inmates. When I strive to conjure up new images I feel as if I had got into a distant country where every face was unknown and the character of all the population an enigma which it would take much study to comprehend and much talent to expound.[13].

I have given this quotation at length not only because it demonstrates her lasting attachment to that Angrian world of fanciful happenings and of fairies, but also because that imaginary world closely connected with Charlotte Brontës mature experience and participation in real life. A woman with as limited an experience as Charlotte Brontë draw heavily on her early readings and on her fanciful Angrian romances because these dominate her imagination, While her later experiences seem as vague as traveller's recollections of a previous tour in "a distant country". Thus, when studying Charlotte Brontë, we should always remember that her early readings in imaginative literature become central to her whole experience as a governess, a teacher and as a novelist. In fact, Jane's experience — which is identical with the authoress — demonstrates that she tends not to cope with reality, but to impose her perconception and fantasies on it, accepting what is consistent with them but rejecting what is not in keeping with her own taste.

To be more specific, we should go back to Zamorona, the imaginary hero of Chrlotte's Angrian romances, in order to understand Jane's relationship with Rochester, which is identical with the authoress love experience with M. Heger. Zamorona is more or less an Eastern prince, 'invested with something... superb. impetuous, resitless. His hair was intensely black, curled, luxuriantly...."[14] This imaginary hero is endowed with Byron's brooding pride and voluptuosness, Thalaba's intelligence, and with Vathek's imperiousense. Thus, he anticipates Rochester and paves the way for Charlotte's infatuation with M. Heger. In the words of Charlotte's modern biographer, Winifred Gérin, "Rochester had no other antecedents but Zamorona, Charlotte's first and most enduring creation.... The reality of Zamorona was irrefutable and had preceded the reality of M. Heger;... without it, the living man would never have gained so complete an ascendancy over Charlotte, for he was in great measure a projection of her imaginary hero".[15]

> the Brontës — Thackeray and Beckford among them — read these books, but in few can they have generated so lively a creative impulse. So intense was their immersion in a book that they had only to read to identify themselves with the characters; from this to acting the parts in dramatized reconstructions of the stories was but a step (this they called 'establishing a play') and then to add to the original plots was a natural consequence of their tireless invention.[8]

The Brontës' early interest in the **Arabian Nights** is central to their artistic vision for, as Miss Gérin demontrates, their vision "became imbued with Arabian imagery. They moved in deserts of undulating sands, slept under palm trees, drank from fountains, were intoxicated with the scent of lotus lilies, erected thrones set with diamonds and rubies for themselves from which they dictated the laws governing all their games"[9] Thus, their "Glass Town" sequence of tales abound with Arabian themes, images and allusions. Among their tales is **The Twelve Adventurers** in which the Bronte children themselves figure as heroes, "Chief Genius Tallii, Chief Genius Brannii, Chief Gentus Emmii and Chief Genius Annii". It is Charlotte's contributions to those tales, however, which are interesting. In such tales as **The Country of the Genii** and **Tales of the Islanders,** Charlotte reveals an imagination greatly influenced, shaped and colored by her early readings of the **Arabian Nights.**

II

Charlotte Brontë's career as a novelist should be studied as a struggle to release her imagination from the overwhelming impact of these fanciful tales, In the words of Winifred Gérin, "On Charlotte the influence of this early belief in magical powers was deep and lasting; the effort to combat it became more than the adolescent's usual painful squaring with reality; the creative artist in her suffered a life-long struggle to overcome the lure of the fabulous, in which she had not only believed but participated in childhood".[10] Even at the age of 23, Charlotte was still under the influence of that fanciful world, trying hard to release her mind from its dominance. Thus in her "Farewell to Angria", she writes:

> Still, I long to quit for a time that burning clime where we have sojourned too long- -the mind would cease from excitement and trun now to a cooler region where the dawn breaks grey and sober, and the coming day, for a time at least, is subdued by clouds. [11]

It is not easy, however, to release the mind from the powerful and deep-rooted influence of the **Nights,** which together with Byron's oriental poems and Southey's **Thalaba** and Martin's paintings — kindled and fed Charlotte's imagination during her early life of seclusion.[12] A notable break from the imaginary world of Charlotte's Angrian Tales occurred when the author committed to writing her personal recollections and intimate experiences in **Jane Eyre.** But even in this autobiographical work Charlotte's vision of reality is clearly colored and shaped by her readings. Indeed, the novel reveals that the heroine, who speaks for the authoress, approaches reality with preconceptions and impressions that are evolved under the influence of imaginative literature. Thus, after meeting Rochester for the first time, Jane associates him with supernatural beings, while she sees his dog as a "Gytrash" (Ch. 12). With an apologetic tone, the heroine explains that maturity brings a vigour and vividness that enhances her childhood experience:

and emotional deprivation. Thus, her descriptions of "forlorn regions of space", "a wrecked boat", "solitary rocks" and of "a cold... ghastly moon glancing through bars of cloud at a wreck just sinking". reveal a great deal about Jane's sensitive mind writhing in an agony of loneliness.

Such a mind is perhaps more receptive than normal to fairy-tales and more susceptible to hallucinations, superstitions, presentiments and portents. Jane's extra-sensitiveness, indicates a vital imagination which, while suffering from isolation and lack of amusement, searches for food to keep itself busy. Thus, Jane has either to communicate with her dead uncle's spirit or to enter the world of the **Nights** and **Gulliver's Travels.** When she attempts to communicate with spirits in the red room, Jane finds herself unable to bear even the presence of her uncle's ghost. Ultimately she shakes locked door in a frenzied effort to escape. After this experience, Jane realizes that she is too weak to communicate with spirits in a manner similar to that practised and followed by the people of the **Nights** and the **Tales of the Genii.**

Jane is more inclined to search for entertainment, amusement and fun in the world of the **Nights** and **Gulliver's Travels,** especilly after her failure to summon her uncle's spirit to release her from Mrs. Reed's oppressive dominance. Both books occupy an important place in her web of childhood because they provide compensation for her emotional deprivation and social alienation. Jane's readings in imaginative literature broaden her vision, activate her imagination and develop her forceful, defiant spirit. Thus, when Mrs. Reed torments her, Jane gives vent to her indignation, denouncing Mrs. Reed as callous and merciless (Ch. 4).

At Lowood, Jane demonstrates that the impact of imaginative literature on her is salutary rather than harmful. Seeing Helen Burns absorbed in reading **Rasselas,** Jane asks to examine the book, but "a brief examination convinced me that the contents were less taking than the title: (Rasselas) looked dull to my trifiling taste; I saw nothing about fairies, nothing about genii; no bright variety seemed spread over loosely printed pages" (Ch.5). Jane rejects the oriental fatalism represented by Helen Burns, Imlac's disciple, and renounce the whole idea of predestination and resignation because of her enormous vitality and hunger for life and love. That **Rasselas** contains "nothing about fairies" simultaneously means that it advocates submission and resignation. In Jane's terminology "fairies" and "elves" smybolize sexual passion, active life and love. Thus, Rochester insists on calling her a fairy whenever he refers to her sexual attraction.

No matter what the mature Jane says about her childhood's "trifling taste", she clearly associates the **Arabian Nights** and **Tales of the Genii** with the active, colorful life for which she craves. In this respect, Jane Eyre speaks for her creator's early infatuation with these books.(6) As the editor of the Brontes' juvenile romances remarks, in addition to the books in Patrick Brontë's study there were "occasional shelves in the bedrooms hold/ing/ family favorites worn shabby by much reading, such as the **Arabian Nights** and titles by Bewick, Johnson, Scott, Byron, and Southey".(7) The influence of the **Arabian Nights** on the Brontës was great and lasting. In her extellent biographical study of Charlotte Bronte, Mrs. Gérin says:

> Of their (the Brontës) own earliest children books Aesop's **Fables** and the **Arabian Nights' Entertainments** appear to thousands of have been their favourites. Thousands of children before and since